This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Library
of the
University of Wisconsin

ABHANDLUNGEN

ZUR

PHILOSOPHIE

UND IHRER GESCHICHTE

HERAUSGEGEBEN

VON

BENNO ERDMANN

Erstes Heft

P. RICHTER:

Hume's Kausalitätstheorie

HALLE A. S.
MAX NIEMEYER
1893

DAVID HUME'S

KAUSALITÄTSTHEORIE

UND

IHRE BEDEUTUNG FÜR DIE BEGRÜNDUNG DER THEORIE DER INDUKTION

VON

Dr. PAUL RICHTER

HALLE A. S.
MAX NIEMEYER
1893

89899
NOV 7 1905
B
.7AB4
1-10

I.

Es ist schwer, bestimmte Nachweise darüber zu erbringen, welchen Einfluss frühere philosophische Lehrmeinungen auf die Anschauungen Humes, die er in seinem Erstlingswerke: „Treatise of Human Nature“ niedergelegt hat, geübt haben. In seiner Selbstbiographie berichtet er hierüber nichts, und seine anderweitigen Äusserungen beschränken sich im wesentlichen auf die ganz allgemeine Angabe, dass er „die meisten berühmten lateinischen, französischen und englischen Bücher“ gelesen hatte, ehe er an die Abfassung des genannten Werkes ging.[1] So verschiedenartig und vielseitig aber seine philosophischen Studien auch gewesen sein mögen, so waren sie doch insofern unvollkommen, als er die alte Philosophie zum Teil gar nicht, zum Teil nur ungenügend kennen lernte. Der Name des Aristoteles wird im Treatise nicht ein einziges Mal genannt, nur indirekte Anspielungen sind nachweisbar, die aber nicht eben auf besondere Wertschätzung schliessen lassen, wie die gelegentlichen Bemerkungen über die Ansichten der Peripatetiker beweisen.[2] Hume ist mit der Philosophie des Aristoteles jedenfalls nicht unmittelbar bekannt geworden. Die schottische Philosophie stand noch im Anfange des 18. Jahrhunderts vollständig unter der Herrschaft der Scholastik. Die Logik des Aristoteles und die Werke seiner Kommentatoren

[1] Burton, Life and correspondence of David Hume, I and II. Edinburgh 1846. (S. 35 ff.). — *„That Hume had read much in philosophy, before he undertook his great work, cannot be doubted, but he does not drag his readers through the minutiae of his studies, and is content with giving them results.“* (ibid. S. 91.)

[2] A Treatise of Human Nature by David Hume, ed. by Selby-Bigge. Oxford 1888. pag. 224.

bildeten die Grundlage des Unterrichts an den Universitäten; und bei dem regen Interesse an philosophischen Erörterungen, welches damals besonders auch in Edinburg herrschte,[1] erscheint es namentlich auch in anbetracht der eigenen Zeugnisse Humes über die Art seiner Studien[2] als selbstverständlich, dass er auf diesem Wege auch mit Aristoteles bekannt geworden ist. Compayré[3] hat auf diese *„ignorance relative de Hume à l'égard de la philosophie ancienne"* ausführlich aufmerksam gemacht, und man kann ihm wohl zustimmen, wenn er behauptet: *„Si de bonne heure il eût connu Platon, s'il l'eût étudié avec ardeur, comme il étudiait Locke et Berkeley, peut-être cette influence nouvelle eût-elle modifié et corrigé les tendances exclusivement empiriques de ses doctrines."*

Ähnlich liegt das Verhältnis Humes zu Descartes. Zunächst ist bemerkenswert, worauf auch Burton[4] hinweist, dass Hume nirgends des eigentümlichen Zusammentreffens Erwähnung thut, dass er (— *„full of the topics of my Treatise of Human Nature"* —) fast drei Jahre lang in denselben Räumen des Jesuiten-Collège La Flèche in ernster philosophischer Arbeit lebte, wo einst Descartes erzogen wurde. Doch folgt daraus gewiss nicht, wie Compayré annehmen möchte, dass sich Hume dieser Thatsache gar nicht bewusst geworden sei, und noch weniger lässt sich daraus schliessen, Hume habe die Lehren des Descartes überhaupt nicht gekannt.[5] Gegen die letztere Annahme spricht schon der Umstand, dass Hume wiederholt auf cartesianische Lehrmeinungen in polemischer Weise Bezug nimmt.[6] Zweifelhaft bleibt es aber immerhin, ob er die Schriften des Descartes genauer gekannt hat, wie es inbezug auf Leibniz als sicher anzunehmen ist.[7] Auch Spinoza war

---

[1] Vergl. A. Espinas, La philosophie en Ecosse au XVIIIe siècle et les origines de la philosophie anglaise contemporaine in der Revue philosophique p. Ribot, 11. Band, S. 123 ff.

[2] Vergl. Burton a. a. O. S. 32 ff.

[3] Compayré, Gabriel, La philosophie de David Hume. Paris 1873. S. 5; S. 70 ff.

[4] a. a. O. S. 57 (vgl. auch Compayré a. a. O. S. 7).

[5] Compayré a. a. O. S. 72.

[6] Treatise of H. N.: S. 159, 160, 170.

[7] Vergl. Espinas a. a. O. Band 12 S. 120 ff.

ihm vielleicht nur nach Bayle's Dictionary bekannt,[1] obwohl er sich mit dessen Ansichten wiederholt ausführlich befasst,[2] und obwohl es bei dem eindringenden Interesse für die Philosophie seiner Zeit fast unwahrscheinlich erscheinen sollte, dass er sich mit den Darstellungen Dritter über die Ansichten dieses Philosophen begnügt hat. Auch auf die Lehren des Okkasionalismus weist er ausdrücklich hin, und Malebranche wird zweimal erwähnt.[3]

Schon hieraus ergiebt sich, dass die Behauptung: „*In short, the Treatise from beginning to the end is the work of a solitary Scotchman, who has devoted himself to the critical study of Locke and Berkeley*“[4] nur zum Teil zutreffend ist. Allerdings ist Hume nach der Sitte seiner Zeit überaus sparsam im Citieren anderer Autoren; er liebt es nicht, seine Vorstudien und seine Belesenheit zu offenbaren, sodass es fast den Anschein gewinnt, als wolle er so viel als möglich die historischen Beziehungen, unter deren Einfluss er steht, verbergen. Dennoch aber ist dieser Einfluss nicht gering anzuschlagen. Während des 17. und am Anfange des 18. Jahrhunderts wurde in England die rationalistische Philosophie vor allem von Clarke, Wollaston und Shaftesbury vertreten, und dass auch Hume unter dem Einflusse dieser Philosophen gestanden hat, das bezeugen die mehrfachen ausdrücklichen Hinweise auf ihre Ansichten.[5] Tiefgehender allerdings ist die Einwirkung des von Bacon und Hobbes begründeten Empirismus gewesen, und besonders auffallend ist die weitgehende Verwandtschaft mit den Anschauungen des letzteren.[6] Schon vor Hume war der Empirismus zu skeptischen Resultaten, wie sie dem Keime nach bereits in ihm lagen, fortgeschritten. Collins (1676—1729), ein Schüler Hobbes' und Gegner Clarke's, hatte die moralische Freiheit bestritten; Glanvill (1626—1680) der erste eng-

---

[1] Green and Grose, The philosoph. Works by Hume. Vol. III. S. 40.

[2] Treatise of H. N.: S. 240, 241, 244 ff.

[3] Treatise of H. N.: S. 171, 158, 249.

[4] Grose, History of the Editions (Philosoph. Works Vol. III) S. 40.

[5] Vergl. Treatise a. a. O. S. 80, 241, 254.

[6] Compayré (a. a. O. S. 60 ff.) hat darauf ausführlich hingewiesen („*Hobbes est véritablement le premier ancêtre de Hume*“). — Vergl. auch Grimm, Zur Geschichte des Erkenntnisproblems S. 169, 455.

lische Skeptiker, bestritt die Wahrnehmbarkeit der Kausalität,[1] Collier kommt zu demselben Ergebnisse wie Berkeley, zur Lehre von der „Nichtexistenz oder Unmöglichkeit der Aussenwelt."[2] Alle diese Lehrmeinungen werden Hume sicherlich bekannt geworden sein und auf ihn Einfluss genommen haben. Doch waren dies immer nur vereinzelte, gewissermassen isoliert stehende skeptische Argumente, welche auf diesem Wege an ihn herantreten konnten. Den umfassendsten Einfluss auf Hume haben jedenfalls Locke und Berkeley geübt, und vor allem ist es der letztere, an dessen Lehre Hume unmittelbar angeknüpft hat.[3] Indem Berkeley mit der Unentschiedenheit Lockes brach, war er in wesentlichen Stücken, wie vor allem hinsichtlich der Leugnung abstrakter Vorstellungen, hinsichtlich des Substanzbegriffs, des Begriffes der Kraft und der Passivität unseres Verstandes gegenüber der Verknüpfung der Ideen, bereits zu den radikalen Anschauungen gelangt, die nach ihm Hume mit verschärften kritischen Mitteln zum Ausdruck brachte. Schon aus diesen allgemeinen Andeutungen ergiebt sich, dass die Entstehung der Hume'schen Philosophie, und im besonderen in der Fassung, in welcher sie im Treatise vorliegt, ebenfalls in weitgehendem Masse dem Gesetz der Continuität unterworfen ist. Das Gleiche gilt auch von seiner Lehre über das Kausalverhältnis.

Die Erörterungen über das Kausalproblem nehmen bei Hume eine so hervorragende Stellung ein, dass nach ihnen nicht selten ganz allein die historische Bedeutung des Philosophen abgeschätzt wird. Der Entwicklungsgang des Kausalproblems von Aristoteles bis Berkeley und die daraus sich ergebende Problemlage, in welche Hume eintrat, lehren, dass

---

[1] *„All knowledge of causes is deductive, for we know none by simple intuition, but through the medium of their effects; so that we cannot conclude any thing to be the cause of another but from its continual accompanying it, for the causality itself is insensible"* [*Scepsis Scientifica, or, Confest Ignorance the Way to Science, in an essay of the vanity of dogmatizing and confident opinion.* By Joseph Glanvill M. A. 1665 p. 142. — Vergl. Burton a. a. O. p. 84.)

[2] Falckenberg, R., Geschichte der neuen Philosophie von Nikolaus Kues bis zur Gegenwart. 2. Aufl. Leipzig 1892. S. 178, Anmerkung.

[3] Grimm, Zur Geschichte des Erkenntnisproblems. Von Bacon bis Hume. Leipzig 1890. (S. 438 ff.).

Hume das Problem nicht etwa erst gefunden, gewissermassen entdeckt hat, sondern dass auch seine Leistungen sich als ein Glied, allerdings als ein hochbedeutsames, in der Entwicklungsgeschichte der Kausaltheorie darstellen.[1] Das Verdienst Humes wird es trotzdem aber immer bleiben, die Betrachtung des Kausalzusammenhanges bewusst und mit Bestimmtheit dadurch auf eine neue Basis gestellt zu haben, dass er durch den Nachweis der empirisch-synthetischen Verbindung zwischen Ursache und Wirkung dem Problem ein neues Ansehen gab. Aus der Art der Behandlung, welche Hume dem Kausalproblem zu teil werden liess, erscheint es aber erklärlich, dass der damaligen Zeit seine Erörterungen in erster Linie als eine blosse Kritik der bisherigen Anschauungen erschienen. Man fühlte sich davon abgestossen und verhielt sich ablehnend dagegen; das Neue der Hume'schen Theorie über den Kausalzusammenhang kam infolgedessen zunächst gar nicht zum Bewusstsein. Zur vollen Bedeutung für die Fortführung des Kausalproblems gelangten seine Leistungen erst infolge der Arbeiten von Tetens und Kant.[2]

Auch hinsichtlich des Kausalproblems sind bestimmte Hinweise Humes auf die Lehren anderer Philosophen, unter deren Einfluss seine eigenen Anschauungen sich gebildet haben, nur in geringer Zahl vorhanden. Doch lässt sich immerhin schon aus den wenigen Angaben erkennen, welcher Art diese Einwirkungen gewesen sein müssen. Er polemisiert, teils mit, teils ohne ausdrückliche Namhaftmachung der betreffenden Philosophen, gegen die Kausalitätstheorien der Kartesianer,[3] gegen Hobbes,[4] gegen Clarke,[5] Locke,[6] Malebranche;[7]

---

[1] Man vergl. KÖNIG, Die Entwicklung des Kausalproblems von Cartesius bis Kant. Studien zur Orientierung über die Aufgaben der Metaphysik und Erkenntnislehre. Leipzig 1888, und die Recension dieses Werkes von B. ERDMANN in dem Archiv für Geschichte der Philosophie. Band III, Heft 3, S. 482 ff.

[2] Vergl. B. ERDMANN, Kant und Hume um 1762 in dem Archiv für Geschichte der Philos., B. I, Heft 1 u. 2, S. 62 ff.

[3] TREATISE a. a. O. S. 159 ff., 171.

[4] ibid., S. 171, 80.

[5] ibid., S. 80 ff.

[6] ibid., S. 81 ff.

[7] ibid., S. 158 ff.

besonders charakteristisch sind seine Bemerkungen über die Erklärungsversuche des Okkasionalismus.[1] Dass Hume in der Lehre des Okkasionalismus, welcher die Kausalität aus der Welt heraus in die vermittelnde Einwirkung der Gottheit verlegte, den Bruch mit der traditionellen Hypothese eines analytischen Kausalzusammenhanges und damit den Keimpunkt für den Aufbau der Kausaltheorie auf ganz veränderter Grundlage erkannt hat, das geht mit Deutlichkeit aus den ausführlichen Bemerkungen im Enquiry hervor. Mit Schärfe weist er darauf hin, wie der Okkasionalismus durch den Versuch, den erfahrungsmässig gegebenen Kausalzusammenhang der Dinge unter einander durch das okkasionelle Eingreifen der Gottheit zu erklären, das Problem nicht gelöst, sondern lediglich den Kernpunkt der Frage verschoben hat. „.... *Thus, according to these philosophers, every thing is full of God. Not content with the principle, that nothing exists but by his will, that nothing possesses any power but by his concession: They rob nature, and all created beings, of every power, in order to render their dependence on the Deity still more sensible and immediate ..... It seems to me, that this theory of the universal energy and operation of the Supreme Being, is too bold ever to carry conviction with it to a man, sufficiently apprized of the weakness of human reason, and the narrow limits, to which it is confined in all its operations. Though the chain of arguments, which conduct to it, were ever so logical, there must arise a strong suspicion, if not an absolute assurance, that it has carried us quite beyond the reach of our faculties, when it leads to conclusions so extraordinary, and so remote from common life and experience .... And however we may flatter ourselves, that we are guided, in every step which we take, by a kind of verisimilitude and experience; we may be assured, that this fancied experience has no authority, when we thus apply it to subjects, that lie entirely out of the sphere of experience..... We are ignorant, it is true, of the manner in which bodies operate on each other: Their force or energy is entirely incomprehensible: But are we not equally ignorant of the manner or force by*

[1] TREATISE, S. 171; An Enquiry concerniny H. U. (GREEN and GROSE, The philos. Works of D. Hume Vol. IV) S. 58 ff.

which a mind, even the supreme mind, operates either on itself or on body?" Ein analytischer Zusammenhang von Ursache und Wirkung und eine deduktive Ableitung der letzteren musste unter diesen Voraussetzungen ganz ausgeschlossen erscheinen. Zu ähnlichem Ergebnis wurde Hume durch die kartesianische Lehre von der Körperwelt als der ausgedehnten, ihrem Wesen nach inaktiven Substanz und der Verlegung der Kausalität in die absolute Gottheit geführt, wie die ausführlichen Bemerkungen im Treatise S. 159 ff. beweisen.

Hatte Hume somit aus der Behandlung, welche das Kausalproblem in den rationalistischen Systemen erfahren hatte, zunächst nur negative Argumente entnommen, welche die traditionelle Hypothese eines analytisch-deduktiven Kausalzusammenhanges erschüttern mussten, so hat er in der Schule des Empirismus, unter dessen Einfluss sein gesamtes Philosophieren in erster Linie steht, gewissermassen die Methode und die kritischen Hilfsmittel kennen gelernt, um die Lösung des Problems auf eine neue Basis zu stellen und in positiver Weise vorzubereiten. In diesem Sinne ist Hume abhängig ebensowohl von Hobbes als von Locke und Berkeley, wenngleich keiner von ihnen, wie besonders nachzuweisen wäre, im Grunde über die scholastische Tradition des analytischen Zusammenhangs zwischen Ursache und Wirkung hinaus gekommen ist. Es ist schon darauf hingewiesen worden, dass Humes philosophische Anschauungen in manchen Punkten lebhaft an Hobbes erinnern;[1] besonders gilt das auch hinsichtlich der Lehre von der Kausalität. Schon die ausschlaggebende Stellung, welche Hobbes dem Kausalverhältnis für die gesamte Erkenntnis einräumt, weist ebenso wie die der Erfahrung zugewiesene Bedeutung für die Erforschung der Ursächlichkeit auf die Anschauungen Humes hin. Und dass Hume mit Hobbes' Lehre von der Kausalität bekannt gewesen ist, darüber lassen die bereits angeführten ausdrücklichen Hinweise im Treatise keinen Zweifel übrig. Noch enger sind naturgemäss die Beziehungen, welche Hume hinsichtlich der Lehre über die Kausalität mit Berkeley verknüpfen. Nicht bloss hatte dessen Kritik des Substanzbegriffs ihm gewisser-

[1] Vergl. auch Grimm a. a. O. S. 455.

massen das Muster für seine Kritik der Kausalidee und der Idee der notwendigen Verknüpfung geliefert, sondern es hatte Berkeleys Leugnung eines Kausalzusammenhanges zwischen den körperlichen Objekten seiner Theorie über das Verhältnis von Ursache und Wirkung auch unmittelbar vorgearbeitet.[1]

II.

Das Hauptziel der Untersuchungen Humes ist auf die Tragweite unseres Erkennens gerichtet. Dabei treten Demonstration und empirische Erkenntnis in vollen Gegensatz. Auf die letztere kommt es Hume in erster Linie an, wobei er die eigentlichen Wahrnehmungsurteile von den Erfahrungsurteilen scheidet. Der Inhalt der ersteren entstammt der unmittelbaren Sinneswahrnehmung oder dem Gedächtnis; sie sind unmittelbar gewiss und bieten Hume keinen Anlass zu tiefgreifender Untersuchung. Seine vornehmste Aufmerksamkeit richtet sich vielmehr auf die Erfahrungsurteile; sie beruhen auf Schlüssen, welche über Sinne und Gedächtnis hinausführen, und ihre Gewissheit bedarf daher besonderer Begründung. Die Frage nach der Evidenz dieser über die unmittelbare Erfahrung hinausführenden Schlüsse stellt demgemäss auch Hume an die Spitze seiner Untersuchung.[2]

Als Grundlage dieser Gewissheit bezeichnet Hume die Kausalrelation, und da sie die einzige Relation ist, welche diese wesentliche Bereicherung des Umfanges unserer Erkenntnis zu leisten vermag, so ergiebt sich daraus ihre hohe Bedeutung für unsere gesamte Erkenntnisthätigkeit. Sie muss daher auch einer allseitigen gründlichen Prüfung unterzogen werden.

Von Wichtigkeit für die weitere Verfolgung der Untersuchung Humes ist zunächst die von ihm selbst angedeutete, wenn auch nicht streng festgehaltene Scheidung zwischen Kausalrelation *(relation of causation)* und Kausalidee

[1] Grimm S. 438 ff.

[2] Enquiry: IV, Part. I, S. 23. — Treatise: B. I, Sect. II, S. 74.

(idea of causation). Die erstere umfasst mit der eigentlichen Kausalidee auch das kausale Schliessen, und zwar bildet die Kausalidee die Grundlage der Kausal- oder Erfahrungsschlüsse. Zur Lösung der Frage nach der Evidenz der Erfahrungsschlüsse ist mithin zunächst eine Untersuchung über Ursprung und Wesen der Kausalidee erforderlich.[1]

Damit löst Hume selbst die aufgeworfene Frage in zwei gesonderte Probleme auf, nämlich die Frage nach Ursprung und Wesen der Kausalidee und die Frage nach der Gewissheit der Schlüsse auf Grund der Kausalität oder der Erfahrungsschlüsse. Die erste ist offenbar ihrem Wesen nach metaphysischer Art und betrifft das eigentliche Kausalproblem, während die zweite logischer Art ist und das Induktionsproblem betrifft. In der Untersuchung selbst hat Hume allerdings diese an die Spitze gestellte Scheidung nicht streng festzuhalten vermocht; es ergiebt sich vielmehr, dass ihm das principiell verschiedene Wesen beider Probleme gar nicht zum klaren Bewusstsein gekommen ist; im Enquiry erscheint diese Zweiteilung überhaupt nur leise angedeutet.

Im Folgenden ist der Versuch unternommen worden, die metaphysischen Ergebnisse der Hume'schen Untersuchung von den logischen, soweit dies nach Lage der Sache überhaupt durchführbar ist, gesondert darzustellen, um alsdann in eine Würdigung der Leistungen Humes hinsichtlich der Induktionstheorie eintreten zu können.

A. Die Idee der Kausalität.

1. Gemäss seinem Fundamentalsatze, wonach jede Idee die Kopie einer Impression ist und die Giltigkeit einer Idee nur durch den Nachweis der entsprechenden Impression dargethan werden kann, fragt Hume zunächst nach dem Ur-

[1] Treatise Bd. I. Sect. II, S. 74: *„To begin regularly, we must consider the idea of causation, and see from what origin it is derived. 'Tis impossible to reason justly, without understanding perfectly the idea concerning which we reason."* Vgl. Enquiry Sect. IV, Part I, S. 24: *„If we would satisfy ourselves, therefore, concerning the nature of that evidence, which assures us of matter of fact, we must enquier how we arrive at the knowledge of cause and effect."*

sprunge der Kausalidee, also nach ihrer Impression. Zunächst ist klar, dass die der Idee der Kausalität zu Grunde liegende Impression nicht in besonderen Qualitäten der Objekte gesucht werden kann; denn obwohl alle Objekte ohne Unterschied als Ursache oder als Wirkung betrachtet werden können, so giebt es doch keine Qualität, welche alle Wesen ausnahmslos besitzen. Daraus folgt, dass diese Idee nur aus den gegenseitigen Beziehungen der Objekte abgeleitet werden kann. Nun zeigt sich, dass bei allen im Kausalverhältnis stehenden Objekten jederzeit die beiden Beziehungen der Kontiguität und Succession vorliegen, d. h. sie treffen zeitlich und räumlich zusammen, und das eine folgt auf das andere. Mit diesen beiden Beziehungen ist aber die Kausalität nicht erschöpft; denn es kann ja ein Objekt dem andern vorangehen, ohne doch als dessen Ursache bezeichnet werden zu können. Zur Annahme eines Kausalverhältnisses kommen wir vielmehr erst auf Grund der Erkenntnis einer notwendigen Verknüpfung zweier Objekte, einer Beziehung, welche demnach für die Kausalidee von entscheidender Bedeutung ist. Daraus ergiebt sich die weitere Frage, wie wir zur Erkenntnis der notwendigen Verknüpfung zweier Objekte gelangen, die um so schwerwiegender wird, als die Erfahrung hierüber nichts zu liefern und nicht über die äusseren Momente der Kontiguität und der Succession hinaus zu gehen scheint. Die Objekte erscheinen wohl äusserlich verbunden, nicht aber innerlich verknüpft („*conjoined, but never connected*“. Enqu. S. 61).

2. Die weitere Aufgabe besteht somit darin, den Ursprung der Idee der notwendigen Verknüpfung festzustellen. Betrachtet man einen einzelnen Fall, in welchem zwei Objekte im Verhältnis der Kausalität stehen, so können offenbar trotz aller Aufmerksamkeit keine anderen Beziehungen als diejenigen der Kontiguität und Succession entdeckt werden. Zieht man hingegen mehrere Fälle gleicher Art in Betracht, so scheint für den ersten Anblick die blosse Wiederholung allerdings auch keine neue Wahrnehmung hervorbringen zu können, da es sich ja immer nur um dieselben Objekte handelt. Genauere Prüfung zeigt jedoch, dass dadurch dennoch eine neue Impression entsteht; denn infolge der Wieder-

holung wird der Geist durch die Gewöhnung bestimmt, bei der Erscheinung des einen Objektes auch das andere, damit verbundene hinzuzudenken. Diese gewohnheitsmässige Bestimmung des Geistes ist die Impression, auf Grund deren die Idee der Notwendigkeit entsteht.

3. Hume ist sich bewusst, dass er damit in die Erörterung einer der wichtigsten philosophischen Fragen eingetreten ist, nämlich in die Prüfung der Frage nach der Kraft und Wirksamkeit der Ursachen, also derjenigen „Qualität, welche aus der Ursache die Wirkung folgen lässt". Bei der Wichtigkeit dieser Frage ist es erforderlich, in eine gründliche Untersuchung derselben einzutreten. Da die Ausdrücke Kraft, Macht, Wirksamkeit, Energie, Notwendigkeit nahezu gleichbedeutend sind, so würde es nach Humes Ansicht absurd sein, den einen Ausdruck durch die übrigen definieren zu wollen, wie es allerdings meist geschehen ist. Auch auf dem Wege der blossen Verstandesthätigkeit lässt sich keine klare Einsicht erreichen, wie Hume an den Lehren Lockes, Malebranche' und der Kartesianer nachweist.[1] Um zur Erkenntnis der Idee der Kraft zu kommen, muss die ihr entsprechende Impression aufgesucht werden.[2]

Zunächst ist klar, dass aus der kausalen Verbindung äusserer Objekte sich unmöglich die Idee der Kraft gewinnen lässt; denn kein Teil der Materie offenbart jemals durch seine sinnlichen Qualitäten eine Kraft oder Energie, welche das Original jener Idee sein könnte. Näher liegt die Annahme, dass wir die Idee der Kraft aus einer innern Impression gewinnen. Es kann behauptet werden, dass wir uns jederzeit einer innern Kraft bewusst sind; denn wir fühlen ja, dass wir vermittelst eines einfachen Willensaktes unsere körperlichen Organe zu bewegen oder unsere geistige Thätigkeit zu lenken vermögen. Nun ist es allerdings eine Thatsache, dass der Wille einen bewegenden Einfluss auf den Körper ausübt; dies lehrt die Erfahrung. Durch welche Mittel aber der Wille wirkt, durch welche Kraft er den Körper bewegt, das entzieht sich ganz und gar unserer Wahr-

[1] Treatise B. I, Sect. XIV, S. 157—162.
[2] Enquiry Sect. VII, P. I, S. 52 ff.

nehmung. Zu dem gleichen Ergebnis führt eine Prüfung des Einflusses, den der Wille auf den Verlauf unserer geistigen Thätigkeit zu üben vermag. Wohl lehrt uns die Erfahrung, dass wir z. B. durch einen Willensakt bestimmte Vorstellungen ins Bewusstsein rufen können, aber die Kraft, durch welche der Wille diesen Einfluss auf die Vorstellungen ausübt, ist uns völlig unbekannt und unfassbar. Wir empfinden wohl die Wirkung, welche das Willensgebot hervorbringt, aber das producierende Medium entzieht sich unserer Erkenntnis.

So scheint es mithin, als ob in keinem Naturprocesse, weder in den körperlichen Vorgängen, noch in den Wirkungen des Geistes auf den Körper, noch in den Einflüssen des Willens auf die geistige Thätigkeit, eine Verknüpfung durch ein Moment der Kraft oder Energie wahrnehmbar sei. Lose und selbständig stehen die einzelnen Vorgänge neben einander; die Erfahrung zeigt uns wohl die häufige Verbindung *(conjunction)* gewisser Objekte, ihre Verknüpfung *(connexion)* jedoch bleibt uns verborgen. Demnach liegt die Annahme nahe, dass wir mit den Ausdrücken Kraft, Energie u. s. w. nur leere Worte ohne Inhalt brauchen.

Doch es giebt noch eine Quelle, welche in Betracht zu ziehen bleibt. Bisher ist gezeigt worden, dass die Idee der Kraft gewonnen werden kann weder durch die scharfsinnigste Betrachtung eines Objektes, noch auf Grund der Beobachtung eines einzelnen Falles einer Verbindung zweier Objekte. Haben wir dagegen in mehreren Fällen gleiche Objekte in konstanter Verbindung beobachtet, so gewinnen wir durch diese Wiederholung der Beobachtung die Idee der Kraft. Wie geht das zu? Infolge der wiederholten Beobachtung derselben Verbindung zweier Objekte gleicher Art wird nämlich unser Geist durch Gewöhnung bestimmt, bei der Wahrnehmung des einen Objektes seinen gewöhnlichen Begleiter unwillkürlich vorzustellen, und dieses Gefühl, diese Bestimmung *(determination)*, dieser gewohnheitsmässige Übergang bildet die Impression, aus welcher die Idee der Kraft oder Energie erwächst. Was wir als Kraft, Energie, Wirksamkeit, Notwendigkeit uns denken, hat demnach sein Urbild nicht in den wahrgenommenen Objekten

oder Vorgängen, sondern lediglich in einem aus der Mehrheit der Beobachtungen erwachsenden Gefühle, in einer aus rein geistigen Vorgängen entstehenden gewohnheitsmässigen Bestimmung unseres Geistes. Nicht in einer Qualität der verknüpften Objekte liegt also das Urbild unserer Idee der Kraft und Wirksamkeit, sondern in einem Zustande unseres Geistes, mit Humes eigenen Worten: *„Upon the whole, necessity is something, that exists in the mind, not in objects ..... Either we have no idea of necessity, or necessity is nothing but that determination of the thought to pass from causes to effects and from effects to causes, according to their experienced union.“* [1]

So zeigt sich, dass die Idee der Kraft auf ganz demselben Wege vermittels jener innern, geistigen Impression *(„impression of reflexion“)* [2] entsteht, wie die Idee der notwendigen Verknüpfung, und dass beide demnach völlig identisch sind.

Nach Massgabe dieser Ergebnisse lassen sich nach Humes Meinung zwei Definitionen der Ursächlichkeit geben, je nachdem man sie als philosophische (sachliche) oder als natürliche (psychologische) Relation betrachtet *(„either as a comparison of two ideas, or as the association betwixt them.“* Tr. B. I. P. III Sext. XIV S. 170):

1. Ursache ist ein Objekt, dem ein anderes folgt, und wobei allen Objekten, die dem ersteren ähnlich sind, solche Objekte folgen, die dem zweiten ähnlich sind, oder mit andern Worten: wobei das zweite Objekt nicht existiert hätte, wenn das erste nicht existierte.

2. Ursache ist ein Objekt, dem ein anderes folgt, und dessen Erscheinung die Gedanken stets auf das andere richtet.[3]

Die erste Definition enthält nur diejenigen Bestimmungen, welche thatsächlich an den Objekten selbst gegeben sind und wahrgenommen werden können, während die zweite auch die hinzutretende Operation des Geistes enthält. Fassen

---

[1] Treatise B. I, Part III, Sect. XIV, S. 166. *„The efficacy or energy of causes is neither placed in the causes themselves, nor in the deity, nor in the concurrence of these two principles; but belongs entirely to the soul.* — Vgl. Enquiry Sect. VII, Part II, S. 64 ff.

[2] Treatise III, 14, S. 165 (cf. S. 275).

[3] Vergl. Enquiry, S. VII, Part. III, S. 63.

wir nun zusammen, was sich auf Grund der vorstehenden Erörterungen über den Ursprung der Idee der Kausalität ergiebt, so behauptet Hume folgendes:

1. Durch reine Vernunftthätigkeit a priori ist die Kenntnis von Ursache und Wirkung nicht zu erlangen. Keinem Menschen, auch dem scharfsinnigsten nicht, wird es möglich sein, trotz sorgfältigster Untersuchung aller sinnlichen Qualitäten eines ihm völlig neuen Objektes dessen Ursachen und Wirkungen durch blosse Vernunftthätigkeit anzugeben, da die Wirkung von der Ursache völlig verschieden ist und mithin in ihr a priori nicht entdeckt werden kann. Alle Annahmen in dieser Hinsicht würden völlig willkürlich sein, und selbst nachdem uns die beiden in kausaler Beziehung stehenden Objekte als solche bekannt geworden sind, ist es unserer Vernunft unmöglich, die innere Verknüpfung beider zu entdecken. Das Höchste, was nach Humes Meinung die Vernunft zu leisten vermag, ist nur dies, „die Principien, auf welchen die Naturphänomene beruhen, auf eine grössere Einfachheit zurückzuführen und die vielen besonderen Wirkungen durch Schlüsse aus der Analogie, Erfahrung und Beobachtung auf einige allgemeine Ursachen zurückzuführen. Die Ursachen aber dieser allgemeinen Ursachen werden wir vergeblich zu entdecken suchen." (Enqu. S. 27). Die ganze theoretische Naturerkenntnis reduziert Hume mithin auf die Aufsuchung von Gesetzen des Geschehens und deren möglichste Verallgemeinerung. Er bestreitet, dass wir einen Zusammenhang zwischen Ursache und Wirkung bloss durch unsere Vernunft erkennen können, und dass wir demnach auf deduktivem Wege das eine aus dem andern abzuleiten vermögen. Wenn wir demnach die Wirkung aus der Ursache oder umgekehrt zu bestimmen unternehmen, so kann es sich nicht sowohl um deduktive Konstruktion der einen aus der andern handeln, als vielmehr lediglich um Ableitung einer speciellen Regelmässigkeit aus einem allgemeinen Gesetze.[1]

2. Inwiefern sich die Idee der Kausalität auf die Erfahrung gründet, was also die Erfahrung für die Entstehung

[1] Vergl. ENQUIRY Sect. IV, P. I, S. 27 ff. — TREATISE P. III, 6 (S. 86 ff.). — KÖNIG a. a. O. S. 214 ff.

derselben zu leisten vermag, ist im Vorstehenden im einzelnen im Sinne Humes dargelegt worden, sodass über „Natur und Wirksamkeit der Erfahrung“ in dieser Beziehung nur weniges hinzuzufügen bleibt. Auch die Erfahrung giebt uns „keinen Einblick in die innere Struktur und die wirkenden Principien der Objekte“; sie offenbart uns nichts über die **Kraft oder Energie**, durch welche die Ursache wirkt und die Wirkung produziert, mithin nichts über das Band, die Verknüpfung zwischen den als Ursache und Wirkung bezeichneten Gegenständen, also nichts über die „reale Verknüpfung“ der im Kausalverhältnis stehenden Objekte, und zwar weder der körperlichen Gegenstände, noch unserer innern, geistigen Vorgänge.[1]

Zweierlei ist es, was die Erfahrung zur Gewinnung der Kausalidee zu liefern vermag: 1) Sie lehrt, dass in einer gewissen Anzahl von Fällen zwei Objekte in constanter Verbindung *(constant conjunction)* stehen, sofern zwischen ihnen (räumliche) Kontiguität und (zeitliche) Succession stattfindet, oder dass ähnliche Objekte stets mit ähnlichen verbunden sind (E. 63). Dies ist der Inhalt der ersten Definition der Ursache. 2) Sie bewirkt durch wiederholte Wahrnehmung einzelner Fälle, in denen zwei Objekte in gleicher Verbindung stehen, dass der Geist durch Gewöhnung bestimmt wird, von der Wahrnehmung oder Vorstellung des einen zur Vorstellung des andern überzugehen, sodass dadurch die Idee der bewirkenden Kraft, der Energie, der notwendigen Verknüpfung erzeugt wird. Dies ist der Inhalt der zweiten, umfassenderen Definition.

So sind es nach Humes Darlegungen zwei Hauptmomente, welche die Idee des kausalen Zusammenhanges in sich schliesst. 1) Die konstante Verbindung, gegründet auf wiederholte Wahrnehmung gleicher Kontiguität in Raum und Zeit und gleicher Succession, und 2) die notwendige Verknüpfung *(necessary connexion)*. Die erstere ist ein äusseres Verhältnis, welches thatsächlich und an den Dingen selbst gegeben ist; die zweite ist ein inneres Verhältnis, und zwar in dem Sinne, dass es auf Grund wiederholter Wahr-

[1] Treatise S. 169, Enquiry S. 61 ff.

nehmung des ersteren unwillkürlich gewonnen und durch innere, geistige Operation hinzugefügt wird, nicht aber in dem Sinne, als ob es in den Objekten selbst zu erkennen oder aus dem Inhalte der Wahrnehmung zu gewinnen sei.

Damit hat Hume, wie hier ausdrücklich bemerkt werden möge, nicht behauptet und nicht behaupten wollen, dass eine innere, reale Verknüpfung der im Kausalverhältnis stehenden Objekte nicht bestehe oder nicht bestehen könne. Er erklärt vielmehr ausdrücklich: *„I am, indeed, ready to allow, that there may be several qualities both in material and immaterial objects, with which we are utterly unacquainted; and if we please to call these power or efficacy, 't will be of little consequence to the world. But when, instead of meaning these unknown qualities, we make the terms of power and efficacy signify something, of which we have a clear idea, and which is incompatible with those objects, to which we apply it, obscurity and error begin then to take place, and we are led astray by a false philosophy.“* (Treatise III, 14. S. 168.)

So ergiebt sich nach Humes Ansicht, dass auch die Erfahrung uns das wesentlichste Bestandstück der Kausalidee, nämlich die Idee der Kraft, nicht unmittelbar zu liefern vermag. Wohl lehrt sie uns das Neben- und Nacheinander zweier Objekte, aber das Gewirktwerden des einen durch das andere, das Durcheinander, bleibt uns für immer verborgen. Sie schafft uns nur jenen innern (also rein psychologischen) Vorgang des gewohnheitsmässigen Überganges, der die Grundlage abgiebt für die Idee der wirkenden Kraft. Was wir uns also als Kraft, Energie u. s. w. vorzustellen vermögen, das existiert lediglich in unserm Geiste; was aber in den Objekten selbst als kausale Verknüpfung existiert, das wissen wir nicht.[1]

In Kürze lassen sich die Ergebnisse der Erörterung über das Wesen der Kausalidee etwa wie folgt zusammenfassen:

1. Durch reine Vernunftthätigkeit, durch Denken a priori vermögen wir die Idee der Kausalität nicht zu gewinnen; sie hat ihre Grundlage vielmehr in der Erfahrung

[1] Vgl. Treatise III, 6, S. 94.

2. Sie umfasst als äusseres Moment die auf das Verhältnis der Kontiguität und Succession gegründete constante Verbindung und als inneres Moment die notwendige Verknüpfung zweier Objekte.

3. Nur das erstere wird unmittelbar aus der Erfahrung gewonnen und hat reale Bedeutung, während das zweite nur infolge wiederholter Wahrnehmung des ersteren gewohnheitsmässig angenommen und hinzugedacht wird; es ist aus dem Inhalte der Wahrnehmung nicht zu ersehen, ja eine innere Notwendigkeit und produzierende Kraft als reale Beziehung zwischen zwei Objekten ist für uns überhaupt nicht wahrnehmbar und vorstellbar.

B. Die Erfahrungsschlüsse.

1. Ausgehend von dem vielfältigen thatsächlichen Gebrauche der Erfahrungsschlüsse und deren Bedeutung für die Erweiterung unseres Wissens über Thatsachen, richtet Hume zunächst das Augenmerk auf das Verfahren beim Schliessen aus der Erfahrung.[1]

Die Natur hat uns ihre geheimsten Vorgänge nicht offenbart; sie gestattet uns nur die Kenntnis weniger oberflächlicher Eigenschaften der Objekte, während sie uns diejenigen Kräfte und Principien verbirgt, auf denen ihre Wirksamkeit beruht. Trotzdem aber nehmen wir an, dass gleiche sinnliche Qualitäten jederzeit mit gleichen Kräften verbunden sind, und dass den letzteren solche Wirkungen entsprechen werden, die den erfahrenen gleich sind. Da eine innere Verknüpfung der sinnlichen Qualitäten mit den geheimen Kräften uns nicht bekannt ist, so kann auch jene Annahme einer konstanten und regelmässigen Verbindung nicht auf eine Erkenntnis des innern Wesens *(nature)* der Objekte gegründet werden. Die Erfahrung vermag uns wohl „direkte und gewisse Information" über solche Objekte zu geben, welche unter ihre Wirksamkeit fallen; wie sie sich aber auf künftige Zeiten und auf solche Objekte richten kann, von denen wir nur wissen, dass sie den bekannten der äussern Erscheinung nach ähnlich sind, das ist die Frage, die zu beantworten ist. „Das Brot, welches

[1] Enquiry, Sect. IV, P. II, S. 29 ff.

ich bisher gegessen habe, ernährte mich; d. h. ein Körper mit den bestimmten sinnlichen Qualitäten war zu bestimmter Zeit mit diesen geheimen Kräften ausgerüstet: folgt denn aber daraus, dass mich anderes Brot zu anderer Zeit ebenfalls ernähren muss, und dass gleiche sinnliche Qualitäten jederzeit von gleichen geheimen Kräften begleitet sein werden?" Es liegen bei diesem Verfahren offenbar die beiden Urteile vor:

1. Ich habe gefunden, dass solche bestimmte Objekte stets von solchen bestimmten Wirkungen begleitet gewesen sind.

2. Ich sehe voraus, dass andere, äusserlich gleiche Objekte von gleichen Wirkungen begleitet sein werden.

Beide Behauptungen sind inhaltlich wesentlich von einander verschieden. Offenbar wird hier vom Geiste eine Folgerung *(consequence)* gezogen, ein Schritt unternommen, eine Ableitung *(inference)* vollzogen, kurz ein Gedankenprozess vorgenommen, der der Erklärung bedarf. Unmittelbar gewiss ist die Verknüpfung beider Sätze jedenfalls nicht, und wenn der zweite aus dem ersteren abgeleitet sein soll, so muss ein vermittelndes Glied nachweisbar sein, welches die Ableitung ermöglicht. Welches ist dies Medium?

2. So wenig an dem thatsächlichen und häufigen Gebrauche dieses Schlussverfahrens zu zweifeln ist, so wenig wird es einem Verständigen einfallen, seine Berechtigung im Ernste in Frage zu stellen. In der vorliegenden Untersuchung handelt es sich vielmehr nur darum, die „philosophische Grundlage" ausfindig zu machen, auf welcher die Evidenz des Schlusssatzes beruht: *„to discover any connecting proposition or intermediate step, which supports the understanding in this conclusion"* (Enqu. S. 31).

Die Gewissheit dieser Schlüsse kann zunächst nicht gewonnen werden durch *„demonstrative reasoning"*, auf dem Wege der Deduktion, durch abstraktes Denken a priori. So oft ich auch erfahren habe, dass alle Steine abwärts fallen, so hindert mein Denken doch nichts daran, das Gegenteil anzunehmen, ohne dass es mit sich selbst in Widerspruch gerät. Was ich mir vorstellen kann, ist für das blosse Denken und abgesehen von den thatsächlichen Verhältnissen nicht wider-

spruchsvoll; denknotwendig ist weder das eine noch das andere. Wahrheit oder Falschheit des Schlusssatzes kann mithin apriorisch und durch abstraktes Denken nicht erwiesen werden.

Aber auch auf dem Wege des „*moral or probable reasoning*", durch erfahrungsmässiges Schliessen, mithin durch die Erfahrung selbst ist die Gewissheit des Schlusssatzes nicht zu begründen. Alle Schlüsse dieser Art, so meint Hume, gründen sich auf die Beziehung von Ursache und Wirkung, von der wir eine Kenntnis lediglich durch Erfahrung gewinnen, und da alle Schlüsse dieser Art von der Voraussetzung ausgehen, dass die Zukunft der Vergangenheit gleichen werde, so würden wir uns im Zirkel bewegen, da diese Voraussetzung eben das enthält, was hier in Frage steht.

3. In Wirklichkeit gründen sich alle der Erfahrung entlehnten Argumente auf die Ähnlichkeit: von ähnlich erscheinenden Ursachen erwarten wir immer ähnliche Wirkungen, das ist die Summe aller Erfahrungsschlüsse. Doch welches „Princip der menschlichen Natur" giebt die Berechtigung zu solchen Folgerungen aus der Wahrnehmung der Ähnlichkeit gewisser Objekte? Wäre bloss der Verstand wirksam, so wäre jener Schluss schon auf Grund einer Wahrnehmung möglich, während wir doch erst auf Grund einer langen Reihe gleichförmiger Erfahrungen eine feste Verbindung und Gewissheit inbezug auf einen bestimmten Vorgang erlangen. Ebenfalls verfehlt würde die Annahme sein, dass auf Grund wiederholter Wahrnehmung gleichförmiger Fälle eine Erkenntnis der innern Verknüpfung zwischen den sinnlichen Qualitäten und den geheimen Kräften der Objekte gewonnen und mithin behauptet werden könne, dass überall, wo dieselben sinnlichen Qualitäten vorhanden sind, auch die gleichen Kräfte mit den gleichen Wirkungen vorhanden sein müssen. Die Erfahrung zeigt uns nur, dass eine gewisse Anzahl bestimmter Objekte zu bestimmter Zeit mit bestimmten wirkenden Kräften ausgestattet waren; die Kräfte selbst jedoch und ihre Wirksamkeit vermögen wir nicht zu erkennen. Treten uns neue Objekte mit gleichen sinnlichen Qualitäten entgegen, so erwarten wir gleiche Kräfte mit gleichen Wirkungen, so dass mithin ganz dieselbe Gedankenfolge entsteht, wie vorhin:

1. Ich habe gefunden, dass in allen früheren Fällen solche bestimmte sinnliche Qualitäten mit solchen geheimen Kräften verbunden waren.

2. Ähnliche sinnliche Qualitäten werden gegebenenfalls stets mit ähnlichen Kräften verbunden sein.

Damit ist offenbar die Lösung des Problems nicht einen Schritt weiter geführt, da ganz dieselben Fragen nach der Berechtigung des gedanklichen Fortschrittes vom Erfahrungs- zum Schlusssatze zu beantworten bleiben. Die Gewissheit des Schlusssatzes ist weder intuitiv, noch demonstrativ; behauptet man, sie sei erfahrungsgemäss, so trifft dies eben den Kernpunkt der ganzen Erörterung. Alle Folgerungen aus der Erfahrung setzen als Grundlage voraus, dass die Zukunft der Vergangenheit gleichen werde, oder dass der Lauf der Natur gleichförmig sei, die Gewissheit eines Satzes also, dessen Richtigkeit erst erwiesen werden müsste, mithin nicht vorausgesetzt werden darf. Die Erfahrung bietet aber keine Bürgschaft dafür, dass der Naturlauf immer derselbe bleiben wird.

Übersichtlich würde sich das Verfahren so darstellen:

1. Erfahrungssatz: Die Erfahrung hat gelehrt, dass S_1, S_2, S_3 ... mit der Kraft G ausgestattet waren.

2. Schlusssatz: Folglich wird jedes andere gegebene S diese Kraft G besitzen.

Wäre der Satz: Der Lauf der Natur bleibt immer der gleiche, oder ähnliche Kräfte werden immer mit ähnlichen sinnlichen Qualitäten verbunden sein, als gewiss zu erweisen, dann würde das gesamte Verfahren als berechtigt erwiesen sein, und die Frage nach der Evidenz des Schlusssatzes wäre erledigt. Doch dies ist nicht möglich, weder auf dem Wege des Beweises, noch mittels der Erfahrung.

3. Aus der bisherigen Untersuchung ergeben sich folgende Momente:

a) Den Ausgang bildet die Thatsache, dass wir das Gebiet der Erfahrung vielfach überschreiten, indem wir Schlüsse bilden von bekannten auf unbekannte, von gegenwärtigen oder vergangenen auf abwesende oder zukünftig existierende Gegenstände oder Vorgänge.

b) Jeder Schluss aus der Erfahrung erfordert zwei Hauptbestandstücke; das erste enthält die prädikative Zusammenfassung der gleichartigen Einzelfälle der bisherigen Erfahrung (Erfahrungssatz); das zweite enthält eine Aussage über gleichartige Fälle, die in der unmittelbaren Beobachtung und Erfahrung nicht gegeben sind (Schlusssatz).

c) Das von dem Inhalte des Erfahrungssatzes zu dem weiterführenden Inhalte des Schlusssatzes führende Schlussverfahren bedarf zu seiner Begründung eines vermittelnden Gliedes.

d) Diese Begründung und damit die Gewissheit des Schlusssatzes kann aus blosser Vernunftthätigkeit, durch Denken a priori nicht gewonnen werden, da wir den Zusammenhang der Objekte und Ereignisse als denknotwendig nicht zu durchschauen vermögen.

e) Auch die Erfahrung als solche vermag diese Gewissheit nicht zu verleihen, da ihre Wirksamkeit über das in Vergangenheit und Gegenwart unmittelbar Wahrgenommene nicht hinausreicht.

f) Die Berufung auf den allgemeinen Satz von der Gleichförmigkeit des Naturlaufes vermag darum nicht zum Ziele zu führen, weil er ebenfalls aus der Erfahrung gewonnen ist und demnach derselben Begründung bedarf, wie jeder einzelne Erfahrungsschluss.

So kommt Hume zu dem negativen Resultat, dass die Erfahrungsschlüsse logisch nicht zu begründen sind, und dass es mithin unmöglich ist, eine rationelle Begründung der Erfahrungsprincipien überhaupt zu geben.

4. Um zu einem positiven Ergebnis zu gelangen, versucht Hume ein anderes Princip ausfindig zu machen, um jenem Gedankenfortschritte vom Erfahrenen zum Unerfahrenen die Begründung zu geben. Zu diesem Zwecke unterzieht er das thatsächliche Verfahren beim Schliessen aus der Erfahrung einer weiteren Prüfung.

Zunächst ist klar, dass Erfahrungsschlüsse Erfahrungen voraussetzen. Doch genügt es nicht, wenn wir in einem Falle zwei Objekte in zeitlicher und räumlicher Verbindung angetroffen haben, sondern es muss durch oft wiederholte

Wahrnehmung der gleichen Kontiguität und Succession gleichartiger Gegenstände oder Vorgänge die zwischen ihnen bestehende Relation konstanter Verknüpfung erkannt worden sein. Auf dieser Grundlage wird das eigentliche Schlussverfahren erst möglich. Haben wir nämlich gleiche Objekte oder Vorgänge stets in derselben Verbindung wahrgenommen, so werden wir beim Wahrnehmen eines Objektes, welches der einen Art der bereits wahrgenommenen Objekte der äusseren Erscheinung nach gleich ist, unmittelbar auf die Existenz des anderen, damit konstant verbundenen Objektes schliessen, obwohl es nicht unmittelbar wahrnehmbar ist. So lassen sich bei diesem Verfahren drei Momente als wesentliche Bestandstücke unterscheiden:[1]

a) Die gegenwärtige, unmittelbare Wahrnehmung eines der beiden verbundenen Objekte *(original impression)*,

b) der Übergang zur Idee des verbundenen Objektes *(transition to the idea of the connected cause or effect)*,

c) die Idee des erschlossenen Objektes *(the nature and qualities of that idea)*.

5. Das wichtigste Moment bildet offenbar der Übergang des Geistes von der gegenwärtigen Impression des gegebenen zur Idee des erschlossenen Objektes; dieser Vorgang bedarf in erster Linie der Erklärung. Dass dabei ein Verstandesprocess nicht wirksam sein kann, ist bereits nachgewiesen. So bleibt nur noch der Weg übrig, diesen Vorgang durch die Thätigkeit der Einbildungskraft *(imagination)*, durch einen Process der Ideenassociation zu erklären. Drei Principien beherrschen die Verknüpfung der Ideen: Ähnlichkeit, Berührung und Kausalität. Ihre Wirksamkeit zeigt sich durchgehends in dem nicht durch unsere Absicht gelenkten Gedankenlaufe, und zwar derart, dass die Idee oder Impression eines Objektes die Idee eines anderen Objektes hervorruft, sofern sie entweder ähnlich sind, sich berühren oder kausal verbunden sind. Doch liegt das wirksame Princip nicht in den betreffenden Objekten und ihren Beziehungen, sondern lediglich in unserm Geiste, und zwar in dem Ein-

[1] Treatisee P. III, Sect. V (S. 84).

flusse der Ideen aufeinander. Von ganz besonderer Bedeutung für die Erkenntnisthätigkeit wird das letzte Associationsprincip. Während nämlich die Ähnlichkeit und Kontiguität für sich allein nicht zwingend sind, da der Geist sich verschiedenen Ideen zuwenden kann und beide nicht über die thatsächliche Erfahrung hinausführen können, so zwingt die Kausalbeziehung den Geist, ohne Wahl zu einer ganz bestimmten Idee überzugehen, und setzt die Imagination in den Stand, auch solche Ideen anticipierend zu bilden,[1] welchen eine bestimmte Impression nicht zu grunde liegt. Infolge der in allen Fällen beobachteten regelmässigen Succession und Kontiguität zweier Objekte und der daraus entstehenden Perception einer konstanten Verbindung beider wird nämlich der Geist durch die Gewöhnung genötigt, von der Idee oder Impression des einen zur Idee des correspondierenden Objektes unmittelbar überzugehen, auch ohne dasselbe thatsächlich wahrgenommen zu haben. Nicht der Verstand, nicht eine besondere Reflexion bewirkt diesen Übergang von der Wahrnehmung oder Vorstellung des einen zur Vorstellung des anderen damit verknüpften Objektes, sondern lediglich die Gewöhnung *(custom)*.

6. Besondere Betrachtung erfordert auch die erschlossene Idee nach Wesen und Beschaffenheit. Die erschlossene Idee *(idea of judgement)* unterscheidet sich charakteristisch von den durch die Einbildungskraft freigebildeten Ideen *(ideas of imagination, fictions)*. Sie entspricht nämlich ihrer Beschaffenheit nach viel mehr den Impressionen, da sich mit ihr die Annahme der wirklichen Existenz, das Moment des Glaubens *(belief)*, des Fürwahrhaltens verknüpft. Gerade in diesem „Glauben" liegt das Moment, welches diese Idee für die Erfahrungsschlüsse, die ja auf Thatsachen gerichtet sind, so bedeutungsvoll macht. Die Einbildungskraft ist in der Bildung von Ideen *(fictions)* völlig unbeschränkt; doch das eine Moment vermag sie ohne weiteres nicht hinzuzufügen: die Annahme wirklicher Existenz, das Für-Real-Halten, den *„belief"*. Der Unterschied zwischen der blossen Idee eines Objektes und der mit dem Glauben an die Existenz

[1] Vgl. ENQUIRY S. 13, 64.

verbundenen Idee liegt aber nicht in einer besonderen Qualität als einem bestimmten Bestandstück derselben, sondern lediglich in der Art und Weise ihrer Conception, und da in dieser Hinsicht ein und dieselbe Idee nur verändert werden kann durch Veränderung des Grades ihrer Stärke und Lebhaftigkeit, so folgt, dass der *„belief can only bestow on our ideas an additional force and vivacity“*. (Tr. 96).

7. Wie entsteht nun aber diese besondere *„manner of conception“*, welche das Charakteristische des *belief* ausmachen soll? Die Erklärung findet Hume in der eigentümlichen Wirksamkeit der gegenwärtigen Impression, also einer unmittelbaren Sinneswahrnehmung oder deren Reproduktion durch das Gedächtnis. Für die Ideenassociation gilt nämlich die allgemeine Regel, „dass eine gegenwärtige Impression den Geist nicht bloss zu der verknüpften Idee überleitet, sondern derselben gleichzeitig einen Teil ihrer Stärke und Lebhaftigkeit verleiht“. (Tr. S. 98). Diese Maxime gilt für alle drei Associationsgesetze, hat aber besondere Wichtigkeit für die Kausalbeziehung, die dadurch erst ihre volle Bedeutung für die Erfahrungsschlüsse erlangt. Nach Massgabe der Darlegungen Humes stellt sich der Vorgang etwa in folgender Weise dar: Die Idee A wird auf Grund kausaler Associationsbeziehung die korrespondierende Idee B erregen; tritt nun aber an Stelle der blossen Idee A der wirkliche Gegenstand, sodass die Impression a erzeugt wird, so wird deren grössere Stärke und Lebhaftigkeit sich auch auf die verknüpfte Idee B übertragen, und zwar derart, dass sie ebenfalls mit der Stärke einer Impression (b) erscheint und mithin die Annahme der wirklichen Existenz, der Thatsächlichkeit, des Fürwahrhaltens, also des *„belief“* erweckt wird. *„A present impression, then, is absolutely requisite to this whole operation“* (Tr. S. 103).

So nur erklärt es sich nach Humes Ansicht, dass wir auf Grund der Relation der Kausalität über die Evidenz unserer Sinne und unseres Gedächtnisses hinausgehen können,[1] und es wird von diesen Erwägungen aus die Behauptung ver-

[1] Vergl. ENQUIRY S. 24, 45, 46. 47.

ständlich: *All probable reasoning is nothing but a species of sensation.*“ [1]

8. Nachdem Hume im negativen Teile seiner Erörterungen gezeigt hatte, dass der als begründendes Glied zwischen Erfahrungs- und Schlusssatz angenommene Satz von der Gleichförmigkeit des Naturlaufes weder auf logischem, noch auf erfahrungsmässigem Wege erwiesen werden könne, hat er im positiven Teile die Gewisheit desselben auf Grund der natürlichen Gesetze des unwillkürlichen Vorstellungsverlaufes darzuthun versucht. Was mithin die Logik und rationale Begründung überhaupt nicht zu leisten vermochten, das musste ihm die Psychologie leisten. Was unserer Vernunft an der Erkenntnis des innern Wesens der Dinge selbst für immer verschlossen bleiben muss, das wird damit in vollem Umfange ersetzt durch rein geistige Processe unseres erkennenden Subjekts. Von diesem Standpunkte aus erklärt Hume im Treatise:[2] „*Had ideas no more union in the fancy than objects seem to have to the understanding, we could never draw any inference from causes to effects, nor repose belief in any matter of fact. The inference, therefore, depends solely on the union of ideas*“, und erläuternd fügt der Enquiry[3] hinzu: „*Here, then, is a kind of pre-established harmony between the course of nature and the succession of our ideas; and though the powers and forces, by which the former is governed, be wholly unknown to us; yet our thoughts and conceptions have still, we find, gone on in the same train with the other works of nature.*“

9. Als Gesamtergebnis der Untersuchung Humes über die Frage: „Wie sind Schlüsse aus der Erfahrung möglich?“ ergiebt sich folgendes:

a) Die Voraussetzung jedes Erfahrungsschlusses ist die Beobachtung der konstanten Verbindung bestimmter gleichartiger Gegenstände oder Vorgänge, also die Wahrnehmung einer Anzahl bestimmter gleichartiger Einzelfälle (Erfahrungssatz).

---

[1] Treatise III, 8, S. 103.
[2] Treatise III, 6. S. 92.
[3] Enquiry V, II, S. 46.

b) Der Schlusssatz enthält ein auf den Einzelbeobachtungen des Erfahrungssatzes beruhendes, über dieselben aber hinausführendes Urteil; er sagt mithin mehr aus, als in der Erfahrung gegeben oder daraus auf deduktivem Wege denknotwendig ableitbar ist.

c) Das Schliessen aus der Erfahrung muss sich mithin ausser auf die im Erfahrungssatze zusammengefassten Einzelurteile auf ein von denselben unabhängiges Glied stützen.

d) Das vermittelnde Glied ist die Annahme, dass in der Zukunft die Verbindung der Erscheinungen immer denselben Gesetzen folgen wird, wie in der Gegenwart und Vergangenheit.

e) Da aber die Gewissheit dieser Annahme weder durch die Vernunft, noch durch die Erfahrung erwiesen werden kann, so ergiebt sich

d) die Konsequenz, dass dieselbe nicht aus den wahrgenommenen Objekten abgeleitet werden kann, sondern lediglich im erkennenden Subjekte begründet sein muss.

f) Die Vorbedingungen für diese Wirksamkeit unseres erkennenden Subjekts liegen in der Gesetzmässigkeit unseres unwillkürlichen Vorstellungsverlaufes, in der wiederholten Beobachtung regelmässiger Verbindung und in der unmittelbaren Wahrnehmung des einen der beiden verbundenen Objekte.

g) Die Ableitung des Schlusssatzes vollzieht sich in der Weise, dass auf Grund der wiederholten Wahrnehmung der regelmässigen Verbindung zweier gleichartiger Objekte und nach Massgabe der Gesetze des subjektiven Vorstellungsverlaufes, sowie unter dem bestimmenden Einflusse der unmittelbaren Wahrnehmung des einen Gegenstandes oder Vorganges nicht allein ein gewohnheitsmässiger Übergang zur Vorstellung des damit verbundenen, aber nicht wahrnehmbaren Gegenstandes erfolgt, sondern dass sich mit der letzteren gleichzeitig der „Glaube“ an die wirkliche Existenz verknüpft.

III.

1. Für die nachfolgende Untersuchung, welche die Bedeutung der Hume'schen Erörterungen für die Theorie der Induktion darlegen soll, ist es zunächst wichtig, zu zeigen, in welcher Beziehung bei Hume das eigentliche Kausalproblem und die Frage nach der Evidenz der Erfahrungsschlüsse zu einander stehen.

Es wurde schon darauf hingewiesen, dass Hume sowohl im Enquiry als auch im Treatise die „Kausalrelation" bezw. die „Kausalidee" als die Grundlage der Erfahrungsschlüsse bezeichnet. Im Enquiry heisst es (S. 24): *„All reasonings concerning matter of fact seem to be founded on the relation of Cause and Effect"*, und im Treatise (S. 74) behauptet er, dass die Kausalität die einzige Relation sei, *„which can be traced beyond our senses, and informs us of existences and objects, which we do not see or feel"*, und dass, um die Erfahrung über Sinneswahrnehmung und Gedächtnis hinausführen zu können, zuvor die Idee der Kausalität erforscht sein müsse, weil es unmöglich sei, richtig zu schliessen, wenn man die Idee nicht genau kennt, *„concerning which we reason"*

Auffallend ist es nun aber, dass Hume trotz dieser ausdrücklichen Erklärung die Erörterung über die Evidenz der Erfahrungsschlüsse in Angriff nimmt, ehe er die Untersuchung über die Kausalbeziehung zum Abschluss gebracht hat. Sowohl im Treatise als auch im Enquiry schiebt er die Untersuchung über die Erfahrungsschlüsse gewissermassen in den Verlauf der Erörterung über die Kausalbeziehung ein; er bezeichnet sie geradezu als Neben- und Hilfsfrage, welche er zunächst beantworten will, um daraus für die Weiterführung der Untersuchung über die Kausalität einen Wink *(hint)* zu gewinnen, die er auf Grund dessen erst zum Abschluss zu bringen hofft.[1]

Die gesamte Untersuchung Humes nimmt demgemäss in kurzen Zügen folgenden Verlauf:

a) Ausgehend von der Frage nach der Evidenz der Erfahrungsschlüsse, weist Hume darauf hin, dass sie sich auf die Beziehung von Ursache und Wirkung gründen. Diese Beziehung muss zunächst erforscht werden.

---

1 Treatise III 2, S. 78.

b) Durch Denken a priori vermögen wir die kausale Beziehung der Objekte nicht zu erkennen, und die Erfahrung lehrt uns als reale Thatsache nur die konstante Verbindung gleichartiger Objekte kennen. (Vgl. die erste Definition der Ursache; — die äusseren Momente der Kausalbeziehung.)

c) Diese erfahrungsmässig gegebene konstante Verbindung der Objekte bildet die Grundlage der Erfahrungsschlüsse, indem durch sie unser Geist mittels der „Gewöhnung" zum „Glauben" an die Existenz nicht unmittelbar wahrgenommener Objekte geführt wird. (Das Schliessen aus der Erfahrung).

d) Erst auf Grund dieser gewohnheitsmässigen Bestimmung unseres Geistes gewinnen wir das wesentlichste Bestandstück der Kausalbeziehung: die Idee der notwendigen Verknüpfung. (Vgl. die zweite Definition der Ursache; — das innere Moment der Kausalbeziehung.)

Diese vollständige Vermengung der beiden Probleme, des metaphysischen Kausalproblems und des logischen Induktionsproblems, bezeichnet den wesentlichsten Mangel der Untersuchung Humes, und dieser Mangel der Trennung beider Probleme ist es daher naturgemäss auch, welcher hinsichtlich des Induktionsproblems „den ersten eindringenden Lösungsversuch um den Lorbeer bringt".[1] Es ist bemerkenswert, dass Hume diesen Mangel keineswegs ganz übersehen hat, wenngleich er sich der Tragweite desselben infolge eben der unzulänglichen Scheidung swischen Metaphysischem und Logischem und deren Vermischung mit psychologischen Vorgängen nicht klar bewusst geworden ist. *„This order* — so äussert er sich selbst[2] — *would not have been excusable, of first examining our inference from the relation before we had explained the relation itself, had it been possible to proceed in a different method. But as the nature of the relation depends so much on that of the inference, we have been obliged to advance in this seemingly preposterous manner, and make use of terms before we were able exactly to define them, or fix their meaning.*"

1 Erdmann a. a. O. S. 609.
2 Treasise I, XIV. S. 169.

2. Erklärlich wird dieser für Humes Kausaltheorie und im besonderen für seine Untersuchungen über die Erfahrungsschlüsse so verhängnisvolle Mangel aus der gesamten Erkenntnistheorie des Philosophen, deren charakteristische Eigentümlichkeit in dem Bemühen liegt, „ohne den Begriff der logischen Funktion auszukommen und das Urteil als speciellen Fall derselben Gesetze darzustellen, die auch die freie, nicht logische Verstellungsbewegung beherrschen".[1] Alle Gewissheit, alle Überzeugung ruht demgemäss im letzten Grunde nicht auf Reflexion, nicht auf unsern absichtlich gelenkten Vorstellungen, also nicht auf logischem Denken, sondern auf der Wirksamkeit psychologischer Gesetze, und zwar der Associationsgesetze unserer Vorstellungen. *„Nature, by an absolute and uncontroulable necessity has determined us to judge as well as to breathe and feel."*[2] Eine umfassende Prüfung dieser Behauptungen Humes würde gleichbedeutend sein mit einer Darlegung des Verhältnisses zwischen Logik und Psychologie. Hier handelt es sich jedoch nur um eine Beurteilung derjenigen Annahmen Humes, wonach die Gewissheit der Erfahrungsschlüsse nicht auf logischer Grundlage ruhe, sondern ihre Quelle in psychologischen Processen habe.

Auf den ersten Anblick scheint vieles für Humes Ansicht zu sprechen, namentlich wenn man nur die von Hume wiederholt gebrauchten Beispiele von Flamme und Hitze, Schnee und Kälte, Brot und Ernährung in Betracht zieht. Wie das kleine Kind, ja wie das Tier mit der Wahrnehmung einer Flamme unmittelbar die Vorstellung der Hitze verbindet und demgemäss handelt, so verfahren wir alle in ähnlichen Fällen im Leben tausendfältig; wir bilden Urteile auf Grund blosser Associationen unserer Vorstellungen, ohne dass von einem eigentlichen Schlussverfahren die Rede sein kann. Die von Hume angeführten psychologischen Gesetze haben, wie für unser gesamtes geistiges Leben überhaupt, so für unser induktives Denken im besonderen ganz unbestreitbare Bedeutung; denn „wir sind fortwährend geneigt, von Ähnlichem Ähnliches zu

[1] König, a. a. O. S. 235.
[2] Treatise IV, 1 S. 183.

erwarten und treten dem, was jeder neue Tag bringt, mit einer Menge von Anticipationen entgegen, welche sich auf frühere oder wiederholte Erfahrungen gründen".[1]) So fest aber auch die psychologische Thatsache begründet sein mag, dass wir auf Grund der Verknüpfungsgesetze unserer Vorstellungen zu Urteilen geführt werden, deren Inhalt uns nicht in der Erfahrung unmittelbar gegeben ist, so ist damit doch nichts entschieden, sofern es sich um die Frage nach der Berechtigung und Zuverlässigkeit der darauf gegründeten Annahmen handelt. Wohl mögen in gewissen Fällen der gewöhnlichen geistigen Thätigkeit Humes psychologische Vorgänge zu jenem *„belief"*, jenem subjektiven Vertrauen führen, „dass unsere Anticipationen immer wieder auch in Zukunft Recht behalten werden", aber zu einer allgemeingiltigen Gewissheit über Thatsachen, ganz abgesehen von den höheren Anforderungen wissenschaftlicher Gedankenthätigkeit, vermögen sie nimmer zu führen; es wäre dies gleichbedeutend mit der Ueberzeugung, dass jene auf Gewöhnung beruhende, rein subjektive Nötigung in jedem Falle dasselbe bedeute, wie die thatsächlichen Verhältnisse der realen Dinge. Auch die blosse Berufung auf eine *„pre-established harmony"* (E. 46) zwischen unsern Gedankenprocessen und den Vorgängen der realen Natur vermag hier keinen Ersatz zu bieten. Es fehlt das wesentlichste Stück für die Begründung der Gewissheit eines so gewonnenen Urteils, nämlich die Denknotwendigkeit, „die Evidenz der inhaltlichen Übereinstimmung des Urteils mit seinem Gegenstande" (Erdmann a. a. O. S. 15). Hume hat dies Moment trotz seiner ausführlichen und spitzfindigen Bestimmungen über die Natur seines *„belief"*, und selbst wenn er im übrigen — wie Sigwart behauptet — die psychologischen Vorgänge „mit voller Klarheit und Konsequenz" dargestellt hätte, nicht nachzuweisen vermocht, eben weil dies auf psychologischem Wege schlechterdings nicht möglich ist.

3. Sigwart[2] unterscheidet die Induktion als psychologische Thatsache von der Induktion als logische Methode, je nachdem gefragt wird: „Wie geht es zu, dass

---

[1] SIGWART, Logik II. Tübingen 1878. S. 369 ff.
[2] A. a. O. S. 369 ff.

wir aus lauter Einzelwahrnehmungen zu dem Glauben an allgemeine Sätze und zu Schlüssen auf das Nichtwahrgenommene gelangen?" oder „Welches Recht haben wir, aus Einzelwahrnehmungen ein allgemeines Urteil abzuleiten, und mit welchem Rechte schliessen wir aus bekannten Thatsachen auf unbekannte? In ersterer Hinsicht habe Hume das Problem angefasst.

Welches Problem lag für Hume hinsichtlich der Erfahrungsschlüsse vor? Die Antwort ergiebt sich aus dem Satze: *It may, therefore, be a subject worthg of curiosity, to enquire what is the nature of that evidence, which assures us of any real existence and matter of fact, beyond the present testimony of our senses, or the records of our memory*" (Enquiry S. 23); derselbe ist gleichbedeutend mit der Fragestellung, wie sie im Treatise (II. 3 S. 82) vorliegt: *„Why we conclude, that such particular causes must necessarily have such particular effects, and why we form an inference from one to another?"* Humes Frage richtet sich offenbar nur darauf, wie wir auf Grund gegebener Erfahrungen Gewissheit über die Existenz von Objekten erlangen, die nicht in das Gebiet unserer Beobachtung fallen, und sein ganzes Bemühen geht auf die Begründung derjenigen Schlüsse, vermittels deren wir von einem anwesenden Gegenstande auf die Existenz einer nicht anwesenden Erscheinung schliessen. Um „das Verfahren, aus einer Reihe von Wahrnehmungssätzen in Betreff ähnlicher Dinge ein allgemeines Urteil zu bilden", um eine „Generalisation" in dem Sinne, aus „lauter Einzelwahrnehmungen zum Glauben an allgemeine Sätze zu gelangen", hat es sich für Hume nicht gehandelt. Es ergiebt sich dies schon aus der Stellung, welche bei Hume die Frage der Erfahrungsschlüsse zum eigentlichen Problem der Kausalrelation einnimmt; denn danach handelt es sich für Hume nur darum, wie wir infolge der Wahrnehmung constanter Verbindung zweier gleichartiger Objekte dazu kommen, *„to infer the existence of one object from that of another"* [1], um auf Grund dessen zur Erklärung des Ursprunges der Idee der notwendigen Verknüpfung zu gelangen. Ganz unvereinbar wäre damit auch

[1] Treatise II, 3 S. 82; III, 6. S. 87 und 88.

Humes Hypothese von der Wirksamkeit der *„present impression“* für die Entstehung jenes *belief*, der Annahme wirklicher Existenz des nicht wahrgenommenen Objektes,[1] und die Behauptung: *„Thus, all probable reasoning is nothing but a species of sensation“*.[2] Und wenn Hume gelegentlich von Anticipationen der Einbildungskraft spricht (vergl. Enquiry I, 2 S. 13 und III, 2 S. 64), so handelt es sich mithin für ihn keineswegs um einen „mächtigen und überall wirksamen Trieb zur Generalisation jedes einzelnen Satzes, den die Erfahrung uns bietet“.[3]

4. Trotz dieses Ausganges der Hume'schen Untersuchung, welche die Erfahrungsschlüsse auf einzelne psychologische Vorgänge zurückführt, die einen Erkenntnisakt auf ein blosses Gefühl gründet, die jedes Für-Wirklich-Halten als einen Glauben, als ein instinktmässiges, rein subjektives Vertrauen charakterisiert und die Gewinnung allgemeiner Wahrheiten nicht bloss unerklärt lässt, sondern ganz unmöglich macht und damit alle logischen Elemente ausschliesst und den Verstand auf seinem eigensten Gebiete geradezu lahmlegt, — trotz dieses Ausganges liegt in Humes Ausführungen ein erheblich tieferer logischer Gehalt, als es nach alledem auf den ersten Anblick scheinen möchte, und als es Hume selbst zum Bewusstsein gekommen ist. Nach dieser Seite hin bedürfen seine Erörterungen noch besonderer Prüfung und Würdigung.

Welcher Art die logischen Bestandstücke der Hume'schen Untersuchung sind, geht schon aus jener grundlegenden Gegenüberstellung der demonstrativen und empirischen Erkenntnis und daraus hervor, dass er der letzteren sein Augenmerk in erster Linie zuwendet. Er fragt nach der Gewissheit

---

[1] Enquiry V, 1. S. 40: *All belief of matter of fact or real existence is derived merely from some object, present to the memory or senses, and a customary conjunction between that and some other object.* — Vergl. Treatise 6 S. 93; III, 7 S. 94 ff.; III, 8 S. 98 ff.; Appendix S. 624 ff. *„An inference concerning a matter of fact is nothing but the idea of an object, that is frequently conjoined, or is associated with a present impression“.*

[2] Treatise III, 8 S. 103.

[3] Huxley, Hume. *English Men of Lettres by* John Morley. London 1881; pag. 99: *„Expectations are but memories inverted“* — eine in Humes Sinne treffende Bemerkung.

der Schlüsse, die uns über die gegebene Erfahrung hinausführen, und es ist mithin die Grundfrage des induktiven Schlussverfahrens, die bei seinen Erörterungen eine entscheidende Stellung einnimmt. Die Ergebnisse, zu denen er im einzelnen gelangt, sind auch in rein logischer Beziehung so bedeutungsvoller Art, dass er dadurch der Begründer der Theorie der Induktion geworden ist. Im folgenden ist der Nachweis versucht worden.

5. Bei dem engen sachlichen Zusammenhange, in welchem das Induktionsproblem mit der Lehre von der Kausalität steht, ist es naturgemäss, dass von der Entwicklung der letzteren das erstere vollständig abhängig ist.[1] So lange der Zusammenhang zwischen Ursache und Wirkung als ein analytischer vorausgesetzt wurde, konnte eine selbständige Begründung des induktiven Schliessens nicht geleistet werden, ja es musste das eigentliche Induktionsproblem als selbständiges Problem ganz verborgen bleiben. Das zeigt sich bei den Philosophen des klassischen Altertums eben sowohl wie in den Lehren der hervorragendsten Denker des 16. und 17. Jahrhunderts. Zwar hat schon Aristoteles den Syllogismen die Induktionsschlüsse gegenübergestellt, doch ohne die letzteren eingehend zu charakterisieren und ihnen eine eigenartige Geltung beizulegen. In Konsequenz seiner metaphysischen Voraussetzungen hinsichtlich des Kausalzusammenhanges erscheinen sie ihm vielmehr als eine blosse Art der Deduktionsschlüsse. Erst Bacon[2] hat die Ausbildung einer selbständigen induktiven Methode versucht; doch es ist ihm nicht gelungen, in logischer Beziehung über die aristotelisch-scholastischen Voraussetzungen hinauszukommen. Er hat das eigentliche Problem der Induktion ebenso wenig gesehen, wie Descartes, Hobbes, Malebranche, Spinoza, Leibniz oder Locke. Dazu bedurfte es erst einer entschiedenen Abwendung von der aristotelisch-scholastischen Auffassung des Zusammenhanges zwischen Ursache und Wirkung und einer bewussten Weiterführung des Kausalproblems auf empirischer Basis. Es ist schon gezeigt worden, dass dies von Hume ge-

[1] Vergl. ERDMANN, B., Logik 1892 I. Band, S. 607 f. — SIGWART, Logik II, S. 363—368.

[2] Vergl. Chr. SIGWART, Preuss. Jahrbücher 1863 und 1864.

schehen ist, indem er das analytische, syllogistische Verhältnis zwischen Ursache und Wirkung aufhob und an Stelle dessen den synthetischen Zusammenhang setzte, und es wird noch nachzuweisen sein, wie er damit nicht allein die allgemeine Grundlage für eine selbständige Induktionstheorie gegenüber der Theorie des Syllogismus geschaffen, sondern gleichzeitig auch deren Grundzüge im einzelnen vorgezeichnet hat.

Dieser Nachweis soll in der Weise unternommen werden, dass im engen Anschluss an die Gestalt, welche B. Erdmann der Theorie der Induktionsschlüsse gegeben hat, gezeigt wird, inwieweit sich in Humes Ausführungen die Anschauungen der heutigen Logik wiederfinden.[1]

6. Ganz allgemein gefasst besteht das Wesen der Induktion darin, auf Grund bekannter, erfahrungsmässiger Thatsachen auf unbekannte, in der Erfahrung nicht gegebene zu schliessen. In dieser Allgemeinheit umfasst das induktive Schliessen sowohl den eigentlichen Induktionsschluss, der vom mehrfachen gegebenen Besonderen auf ein Allgemeines führt, welches allgemeiner ist als der Inbegriff des gegebenen Besonderen, als auch den Analogieschluss, der vom gegebenen Besonderen über dieses hinaus auf ein anderes Besondere schliessen lässt. In dieser allgemeinen Fassung entspricht das induktive Schliessen völlig den Erfahrungsschlüssen Humes, d. i. den Schlüssen, die über Sinneswahrnehmung und Gedächtnis hinausführen.

Die Verwandtschaft tritt deutlich hervor, wenn man das äussere Gefüge dieser Schlüsse in Vergleich stellt. Jeder Induktions- und Analogieschluss wird durch zwei Hauptbestandteile gebildet, die als Erfahrungs- und als Schlusssatz bezeichnet werden mögen. Der erstere fasst die Summe der gegebenen Einzelerfahrungen zusammen, während der Schlusssatz die auf Grund der gegebenen Erfahrung erschlossenen und über diese hinausführenden Thatsachen enthält. In schematischer Weise ergiebt sich folgende Darstellung:

---

[1] B. Erdmann, Logik. 1892. I. Bd. S. 564 ff. — Ders., Zur Theorie des Syllogismus und der Induktion in „Philosophische Aufsätze Ed. Zeller gewidmet". Leipzig 1887. VI S. 196 ff.

A. Induktionsschluss.		B. Analogieschluss.	
1. verallgemeinernd.	2. ergänzend.	1. verallgemeinernd.	2. ergänzend.
a. S_1 ist G S_2 ist G	a. G ist P_1 G ist P_2	a. S_1 ist G S_2 ist G	a. P_1 ist G P_2 ist G
b. Alle S werden G sein.	b. G wird P sein.	b. Das S_1 u. S_2 ähnliche S_3 wird G sein.	b. Das P_1 u. P_2 ähnliche P_3 wird G sein.

Hume hat seine Erfahrungsschlüsse in folgender Weise formuliert: Enquiry, Sect. IV, 2, S. 30:

a. *I have found that such an object has always been attended with such an effect, and*

b. *I foresee, that other objects, which are, in appearance, similar, will be attended with similar effects.* —

S. 33: a. *I have fouud, in all past instances, such sensible qualities conjoined with such secret powers;*

b. *Similar sensible qualities will always be conjoined with similar secret powers.*

Ein Vergleich dieser beiden Beispiele mit den induktiven Schlüssen der heutigen Logik ergiebt zunächst, dass für Hume nur die sogenannte verallgemeinernde Form in Betracht kommen würde, während für ihn die ergänzende Induktion nach der Formel G ist P_1 P_2 ... ausfällt.

7. Am deutlichsten tritt die Ähnlichkeit hinsichtlich des Erfahrungssatzes zu tage. Wie schon oben bei der ausführlichen Darstellung der Hume'schen Untersuchung gezeigt worden ist, findet Hume den Ausgangspunkt für das Schliessen aus der Erfahrung in den gegebenen Einzelthatsachen, und zwar fordert er als unbedingte Voraussetzung für das Zustandekommen eines Erfahrungsschlusses ein mehrfaches Besondere. Damit findet er sich in völliger Übereinstimmung mit den Forderungen der logischen Theorie, die als unerlässliche Grundlage des Induktionsschlusses eine Mehrheit gegebener Prämisse setzt, welche als das „registrierend Allgemeine" den Inhalt des Erfahrungssatzes bilden. Sie erkennt darin ein ganz wesentliches Moment, weil erst durch mehr-

fache Beobachtung gleichartiger Thatsachen eine Gewissheit darüber gewonnen werden kann, dass die Bedingungen der gleichen Prädikation in jedem der Einzelurteile wesentliche und nicht zufällige sind.[1] Dass bei Hume für diese Forderung einer Mehrheit von Prämissen jedoch nicht logische, sondern lediglich psychologische Gesichtspunkte bestimmend sind, das ist oben schon gezeigt worden.

8. Auch hinsichtlich des Schlusssatzes scheinen die beiden Hume'schen Beispiele völlig dem verallgemeinernden Induktionsschlusse zu entsprechen, sodass also Schlüsse vom mehrfachen Besonderen (S_1 S_2 S_3 ...) auf das übergeordnete Allgemeine (Alle S) vorliegen würden. Am nächsten liegt diese Auffassung hinsichtlich des zweiten Beispiels, da ja dort *„always"* unmittelbar auf das generelle Urteil hinzuweisen scheint. Doch es ist schon in anderem Zusammenhange darauf hingewiesen worden, dass es Hume bei seinen Erfahrungsschlüssen keineswegs auf Gewinnung allgemeiner Urteile abgesehen hat, und schon ein Blick auf den unmittelbaren Zusammenhang lehrt, dass es sich für ihn auch in den vorliegenden Beispielen lediglich um Gewinnung eines Einzelurteils handelt, dessen Subjekt in unmittelbarer Wahrnehmung gegeben ist, sodass also nur das Prädikat zu ergänzen bleibt. Der Gedankenfortschritt würde sich in Humes Sinne etwa in folgender Weise darstellen lassen:

a. Ich habe beobachtet, dass in so und so vielen Fällen Brot der Ernährung diente (S_1, S_2 ... ist G);

b. Ich sehe voraus, dass künftighin ein bestimmter Gegenstand, welcher wahrnehmbar die äusseren Merkmale des Brotes besitzt, immer der Ernährung dienen wird. (S_x wird G sein.)

Es liegt für Hume also nur ein Schluss vom mehrfachen Besonderen der Erfahrung auf ein bestimmtes, nicht beobachtetes Besondere vor, ein Schluss, der allerdings inbezug auf jedes einzelne mögliche Besondere der gleichen Art sich in gleicher Weise vollziehen lassen wird, wenn die gleichen Bedingungen gegeben sein werden. Hieraus folgt, dass Humes Erfahrungsschlüsse hinsichtlich des Schlusssatzes wohl dem Analogieschlusse, nicht aber dem eigentlichen

[1] Vgl. ERDMANN, Logik S. 603ff.; ders., Zur Theorie etc. a. a. O. S. 211. — Abweichender Ansicht ist SIGWART, a. a. O. S. 385.

Induktionsschlusse entsprechen, und die Bedeutung seiner Erörterungen für die Induktionstheorie im allgemeinen entspricht in der vorliegenden Beziehung dem Masse, in welchem der Analogieschluss für den Induktionsschluss bedeutungsvoll ist.

9. In voller Übereinstimmung findet sich Hume mit der Logik hinsichtlich der Modalität des Schlusssatzes. Auch für ihn handelt es sich hinsichtlich der Giltigkeit des Schlusssatzes nicht um Gewissheit (*knowledge*), sondern lediglich um Wahrscheinlichkeit (*probability*). Die Aussage des Schlusssatzes vermag auf „demonstrative" Giltigkeit keinen Anspruch zu erheben, und ebenso wenig kann ihr „intuitive", auf unmittelbarer Beobachtung beruhende Evidenz zugesprochen werden, weil sie auf das nicht beobachtete, nicht gegebene Wirkliche gerichtet ist. Der *belief*, der Glaube an die wirkliche Existenz eines erschlossenen Objektes ist wohl *a lively idea, a conception more intense and steady than what attends the mere fictions of the imagination*, aber doch ohne die unmittelbare Gewissheit der Impression. Die Behauptung des Schlusssatzes enthält darum auch nur eine Erwartung; sie ist auch in Humes Sinne eigentlich nicht eine Aussage, sondern eine „Vor-Aussage", deren ungewisser, hypothetischer Charakter wohl mit der grösseren Anzahl der beobachteten Einzelfälle des Erfahrungssatzes und deren übereinstimmender Gewissheit sich vermindert, sich aber nur durch die nachträgliche Bestätigung thatsächlich aufheben lässt. Dann hat aber auch der Schlusssatz sein eigentliches Wesen verloren; er ist zum Wahrnehmungsurteil geworden; die Induktion ist aufgehoben. Auch in dieser Hinsicht fallen somit die faktischen Ergebnisse der Hume'schen Erörterung mit denjenigen der Logik zusammen, obschon beide auf verschiedenem Wege gewonnen werden.

10. Schliesslich handelt es sich noch um eine Untersuchung darüber, welche Momente Humes Erörterungen etwa auch hinsichtlich der Begründung, also hinsichtlich der logischen Rechtfertigung der Ableitung des Schlusssatzes aus den Daten des Erfahrungssatzes enthalten.

Zu diesem Zwecke geben wir zunächst eine kurze Darstellung dieser Begründung vom Standpunkte der heutigen Logik aus.[1] Die Frage lautet: „Unter welchen Bedingungen

[1] In engem Anschlusse an ERDMANN, Logik I. S. 576 f.

wird der Schlusssatz eines induktiven Gefüges auf Grund der gegebenen Urteile eines Erfahrungssatzes ein denknotwendiges Produkt?" oder in Anlehnung an die oben gebrauchten Symbole: „Was berechtigt uns, auf Grund der gegebenen Urteile: $S_1\ S_2\ S_3 \ldots$ ist G das Urteil: S_{4-n} (also alle S) werden ebenfalls G sein als denknotwendig anzusehen?" (Von der ergänzenden Induktion sehen wir aus den bereits angeführten Gründen hier ganz ab.)

Wollen wir auf Grund der erfahrungsmässig verbürgten Behauptungen: „$S_1\ S_2\ S_3 \ldots$ ist G" zu dem allgemeinen Urteile gelangen: „Alle S sind G", so muss vorausgesetzt werden, 1. dass die gleichen Ursachen, welche die Prädikation von G inbezug auf $S_1\ S_2\ S_3$ ermöglichen, auch in den nicht gegebenen S_{4-n} wirksam sein werden, und 2. dass diese gleichen Ursachen auch die gleichen Wirkungen haben werden, sodass mithin G von S_{4-n} in derselben Weisn ausgesagt werden kann, wie von S_{1-3}. Notwendige Voraussetzung für die Ableitung des Schlusssatzes ist mithin die Giltigkeit der beiden Behauptungen: a. Die gleichen Ursachen werden auch in den nicht gegebenen Objekten gegeben sein; b. Gleiche Ursachen haben gleiche Wirkungen.

Die Giltigkeit des zweiten Satzes ergiebt sich unmittelbar aus dem Kausalgesetz, dessen Begründung aber nicht in das Gebiet der Logik, sondern der Metaphysik gehört; er steht und fällt mit ihm. Wenn aber das Kausalgesetz zu Recht besteht: „Jeder wirkliche Vorgang fordert zureichende Ursachen seiner Wirklichkeit" oder „Jeder Ursache kommt eine ihr entsprechende Wirkung zu", so ergiebt sich durch einfache Inhaltsänderung die Folgerung: „Gleiche Ursachen haben gleiche Wirkungen".

Der erste Satz ist weder ein Denkgesetz, noch lässt er sich aus dem Kausalgesetz deduktiv ableiten; er ist vielmehr empirisch begründet, und zwar muss er, da er auf Grund gegebener Einzel-Erfahrungen über diese hinausführt, selbst eine Induktion sein. Doch ist er keine specielle Induktion, vielmehr die allgemeinste Induktion, welche jeder besonderen zur Voraussetzung dient. In völliger Allgemeinheit spricht er das Wesen des induktiven Schliessens aus, er ist der urteilsmässige Ausdruck des induktiven Schlussver-

fahrens selbst und nichts als dies; er enthält die Induktion schlechthin: er ist mithin der Grundsatz der Induktion. Darum ist er auch ein problematisches Urteil, dessen kontradiktorisches Gegenteil unserm Denken nicht widerstreitet, und dessen Begründung in der ihn immer wieder von neuem bewährenden Erfahrung liegt.

So ruht die Giltigkeit des induktiven Schlussverfahrens auf den beiden Momenten, die in dem Satze: „Die gleichen gegebenen Ursachen bringen die gleichen Wirkungen hervor" zusammengefasst sind, dem Kausalgesetz und dem eigentlichen induktiven Grundgedanken. —

11. Inwieweit ist es nun Hume gelungen, auch in dieser Hinsicht die Induktionstheorie zu begründen? Nach den bisherigen Ausführungen bedarf es keines besonderen Nachweises mehr, wie gross die Verdienste Humes insofern sind, als er durch die Abwendung von der traditionellen Auffassung des Kausalzusammenhanges die allgemeine Grundlage einer selbständigen Theorie der Induktion schuf und so den ersten entscheidenden Schritt auf dem Wege that, welcher allein zu einer Lösung des Induktionsproblems führen konnte. Es ist aber gleichzeitig auch bereits die Erklärung dafür gegeben worden, weshalb Hume selbst über diese allgemeine Grundlegung nicht hinauskommen konnte, vielmehr im weiteren Verlaufe seiner Untersuchungen das Ziel vollständig verfehlen musste, sodass es sich nur noch um die Untersuchung handeln kann, ob etwa trotzdem in Humes Ausführungen Momente enthalten sind, durch die er einer selbständigen, logischen Begründung des induktiven Schlussverfahrens die Bahnen gewiesen hat.

Zunächst fällt jener bedeutungsvolle Hinweis Humes in die Augen, dass die Erfahrungsschlüsse auf die Kausalbeziehung gegründet seien, ein Hinweis, der übrigens im Treatise ungleich schärfer zum Ausdruck gelangt, als im Enquiry.[1] Nachdem jedoch oben bereits die enge Beziehung zwischen der Kausalrelation und den Erfahrungsschlüssen hervorgehoben worden ist, bedarf es hier nur noch einiger ergänzender Bemerkungen.

[1] Vgl. TREATISE III, 2 S. 44 ff. ENQUIRY II, 1 S. 74.

In erster Linie ist zu beachten, was Hume unter *„relation of Cause and Effect"* versteht. Er scheidet zwischen philosophischen (sachlichen) und natürlichen (psychologischen) Relationen und kommt über das Verhältnis beider hinsichtlich der Kausalrelation zu folgendem Ergebnis: *„Thus tho' causation be a philosophical relation, as implying contiguity, succession, and (!) constant conjunction, yet 'tis only so far as it is a natural relation, and produces an union among our ideas, that we are able to reason upon it, or draw any inference from it".*[1] Nach Humes Meinung liegt nämlich etwa folgender Vorgang zu grunde: Wenn in der Wahrnehmung die beständige Verbindung *(constant conjunction)* zweier Objekte gegeben ist, so nennen wir das eine (*„without any farther ceremony"* Tr. III, 6 S. 87) Ursache und das andere Wirkung und schliessen von einem gegebenen ähnlichen Objekte unmittelbar auf die Existenz eines damit verbundenen, aber nicht wahrnehmbaren Objektes. Aus der Wahrnehmung der konstanten Verbindung der Objekte entsteht im Geiste die kausale Associationsbeziehung der entsprechenden Ideen *(natural relation)*, auf Grund deren der Geist genötigt wird, von dem gegebenen Objekte gewohnheitsmässig zum Glauben an die Existenz des damit verbundenen überzugehen. Damit wird aber gleichzeitig die Grundlage geschaffen für die Idee der „notwendigen Verknüpfung" *(necessary connexion)*, welche das eigentliche Wesen der Kausalrelation ausmacht.[2]

Wenn mithin gefragt wird, in welchem Sinne Hume die Kausalrelation als Grundlage der Erfahrungsschlüsse bezeichnet, so lässt sich antworten:

1. Die Kausalrelation bildet die Grundlage der Erfahrungsschlüsse insofern, als wir konstant verbundene Objekte ohne weiteres als in Kausalbeziehung stehend annehmen und dies Verhältnis zum Ausgang der Erfahrungsschlüsse nehmen.

[1] Treatise III, 6 S. 94.

[2] So wird auch verständlich, was Hume meint, wenn er sagt: *„The necessary connexion betwixt cause and effect is the foundation of our inference from one to the other. The foundation of our inference is the transition arising from the accustomed union. These are, therefore, the same"* (Tr. III, 14 S. 165). — Vergl. Tr. VI, 6 S. 88: *„Perhaps it will appear in the end, that the necessary connexion depends on the inference, instead of the inference's depending on the necessary connexion".*

2. Die „natürliche Relation“ der kausalen Verbindung zweier Ideen ist die Grundlage des „gewohnheitsmässigen Überganges“ beim Schliessen von einem gegebenen auf ein unbekanntes Objekt.

3. Da das Wesen des erfahrungsmässigen Schliessens nur in einem „gewohnheitsmässigen Übergange“ besteht, im Grunde aber *„the transition arising from the accustomed union“* gleichbedeutend ist mit der Idee der notwendigen Verknüpfung *(necessary connexion)*, die letztere aber das eigentliche Wesen der Kausalrelation ausmacht, so konnte auch in diesem Sinne Hume die Kausalrelation als Grundlage der Erfahrungsschlüsse bezeichnen.

Abgesehen davon, dass sich Humes Auseinandersetzungen in dieser Hinsicht in einem offenbaren Zirkel bewegen, so ergiebt sich daraus vor allem, dass es sich mit der an die Spitze gestellten Behauptung: *„All reasonings concerning matter of fact seem to he founded on the relation of Cause and Effect“* für Hume nicht im entferntesten um eine logische Verwertung der Kausalbeziehung oder gar des Kausalgesetzes gehandelt hat. Um das letztere handelt es sich für Hume überhaupt nicht.

Hume hat in eingehender Untersuchung den Nachweis zu erbringen versucht, dass auf logischem Wege die Evidenz der Erfahrungsschlüsse überhaupt nicht zu begründen sei.[1] Und doch liegen gerade in diesen von Hume selbst von vornherein als negativ bezeichneten Erörterungen eine Anzahl von Momenten, welche für eine selbständige logische Begründung des induktiven Schliessens überaus bedeutungsvoll zu erachten sind.

Hume fragt: *„What is the foundation of all conclusions from experience?* (E. S. 28), mit andern Worten: Worauf gründet sich die Gewissheit eines induktiven Schlussgefüges? Um induktive Gewissheit kann es sich — so führt Hume aus —

[1] Diese Ausführungnn befinden sich mit besonderer Schärfe im ENQUIRY Sect. IV, P. II S. 28–35. *„I say then, that, after we have experience of the operations of cause and effect, our conclusions from that experience are not founded on reasoning, or any process of the understanding. This answer we must endeavour, both to explain and to defend.“* (S. 29.)

offenbar nicht handeln; denn dazu wäre die unmittelbare Beobachtung der zu erschliessenden Thatsachen erforderlich. Ebenso wenig kann auf dem Wege des logischen Beweises (*by demonstrative arguments*, also auf deduktivem, syllogistischem Wege) die Giltigkeit des Schlusssatzes dargethan werden; denn von einer Denknotwendigkeit derart, dass das kontradiktorische Gegenteil denkwidrig sei, kann offenbar nicht die Rede sein. Ein weiterer Versuch, durch blosse Verstandesthätigkeit, also mittels besonderer Schlussweise (*by moral or probable reasoning*, also durch induktives Schliessen) zum Ziele zu gelangen, würde nur dann möglich sein, wenn man sich auf das allgemeine Princip stützen könnte, *„that instances, of which we have had no experience, must resemble those, of which we have had experience, and that the course of nature continues always uniformly the same"*.[1] Dies würde aber unvermeidlich zu der Forderung führen, zuvor die Gewissheit dieses allgemeinen Satzes auf logischem Wege zu begründen, eine Forderung, die Hume darum für unerfüllbar hält, weil dann gerade das als erwiesen vorausgesetzt werden müsste, was bewiesen werden soll.[2] So kommt Hume zu dem negativen Ergebnis, dass auf logischem Wege *(„any process of the understanding")* die Evidenz der Erfahrungsschlüsse nicht begründet werden kann.

Neben dem grundlegenden Hinweise auf die entscheidende Bedeutung des Kausalverhältnisses für die Erfahrungsschlüsse ist für die Begründung einer selbständigen Induktionstheorie vor allem die Behauptung Humes bedeutungsvoll, dass eine logische Begründung der Erfahrungsschlüsse eine ganz besondere, eigenartige Schlussweise im Gegensatz zum „demonstrativen" Schliessen erfordern würde, und obwohl er den principiellen Unterschied zwischen deduktivem und induktivem Schliessen vom rein logischem Standpunkte aus im einzelnen nirgends durchgeführt hat und nach der ganzen Richtung seines Philosophierens nicht einmal erkennen konnte, so zeigt doch schon dieser Hinweis, wie nahe Hume vor der

[1] Treatise III, 6 S. 89. — Enquiry IV, 2 S. 33.

[2] *„The proof must be evidenthy going in a circle and taking that for granted, which is the very point in question."* (Enqu. S. 31.)

Lösung des eigentlichen Induktionsproblems gestanden hat. Noch deutlicher tritt dies hervor, wenn man in Betracht zieht, welche Bedeutung Hume dem in verschiedenen Wendungen[1] wiederholten Satze von der Gleichförmigkeit des Naturlaufes zugewiesen hat. Offenbar ist dieser Satz auch in Humes Sinne im Grunde gleichbedeutend mit dem Induktionsgedanken: „Die gleichen gegebenen Ursachen bedingen die gleichen Wirkungen". Hume hat ebenfalls erkannt, wie aus dem Vorstehenden hervorgeht, dass dieser Satz weder ein Denkgesetz darstellt, noch auf deduktivem Wege gewonnen werden kann, dass er vielmehr auf demselben logischen Processe beruhen müsste, den er begründen soll, dass er seine Begründung nur in der ihn immer wieder bestätigenden Erfahrung finden und daher nur problematische Geltung, nicht aber apodiktische Gewissheit beanspruchen könnte. Dass es Hume trotzdem aber nicht gelungen ist, diesem Satze seinen logischen Ort zuzuweisen, das liegt in erster Linie an der mangelhaften Analyse eben dieses Satzes selbst. Seine beiden Hauptbestandteile, den Folgesatz des Kausalgesetzes und den eigentlichen induktiven Grundgedanken, hat Hume nicht gesehen. Darum musste auch sein Versuch, zu einer logischen Begründung des induktiven Schlussverfahrens zu gelangen, gerade an diesem Punkte scheitern, und jener verhängnisvolle Sprung aus dem Gebiete des Denkens in das Gebiet des Gefühls und der Gewöhnung findet damit seine Erklärung.

12. Trotz der ausschlaggebenden Stellung aber, welche Hume der auf Gewöhnung beruhenden Wirksamkeit der Einbildungskraft auf Kosten der Thätigkeit des Verstandes bei der Bildung der Erfahrungsschlüsse zugewiesen hat, hat er dem letzteren *(judgement, reflexion)* doch einen viel bedeutenderen Einfluss zugestehen müssen, als ihm selbst fast lieb zu sein scheint. Wie aus seinen Erörterungen über die Wirksamkeit „allgemeiner Regeln und Principien" hervorgeht

[1] Ausser in der bereits angeführten Fassung formuliert Hume dies „allgemeine Princip" in folgender Weise: Treat. III, 8 S. 105: *Like objects, placed in like circumstances, will always produce like effects.* — Treat. III, 15 S. 173: *The same cause always produces the same effect.* — Enquiry IV, 2 S. 35: *The future will resemble the past, and similar powers will be conjoined with similar sensible qualities.*

(Treat. III, 13 S. 143 ff.), gilt auch für Hume der allgemeine Satz von der Gleichförmigkeit des Naturlaufs als unmittelbare Grundlage einer sehr grossen Anzahl von Erfahrungsschlüssen. So wird es z. B. erst auf Grund dieses Satzes möglich,[1] mittels eines einzigen, wohl vorbereiteten und geprüften Experiments Schlüsse auf nicht wahrgenommene Thatsachen zu ziehen. Um die Wirksamkeit der Gewöhnung kann es sich dabei, wie Hume ausführt, offenbar nicht handeln, und er bestätigt ausdrücklich, dass in einigen Fällen „die Reflexion den *belief* ohne die Gewöhnung hervorbringt". In einem besonderen Kapitel (Treat. III, 15 S. 173 f.) hat Hume die „allgemeinen Regeln" entwickelt, *„by which we ought to regulate our judgement concerning causes and effects"*.[2] Er erklärt, dass der aus der Erfahrung gewonnene Satz: „Gleiche Ursachen bringen stets gleiche Wirkungen hervor" die Quelle sei *„of all our philosophical reasonings. For when by any clear experiment we have discovered the causes or effects of any phaenomenon, we immediately extend our observation to every phaenomenon of the same kind, without waiting for that constant repetition, from which the first idea of this relation is derived."*[3]

Hume hat diese logischen Erörterungen ausdrücklich den Regeln und Vorschriften der scholastischen Logik gegenüber gestellt, die ebenso mühelos erfunden als schwer in Anwendung zu bringen seien. Wenn er aber gleichzeitig als das Charakteristische seiner „Logik" dies bezeichnet, dass sie nicht besonders notwendig sei und durch die „natürlichen Principien unseres Verstandes" hätte ersetzt werden können *(„might have been supplied by the natural principles of our understanding")*, so zeigt sich hieraus aufs deutlichste, dass er sich mit diesen „logischen" Bemerkungen nicht um einen Strich von der psychologischen Grundlage seines Systems entfernt hat. Obwohl er jener „allgemeinen Regel" von der Gleichförmigkeit des Naturlaufs gewissermassen selbständige logische Wirksamkeit zugestehen muss, so ist er doch weit

---

[1] Vgl. TREAT. III, 8 S. 104 f.; III, 12 S. 130 f.
[2] TREAT. III, 13 S. 149.
[3] TREAT. III, 15 S. 173.

entfernt davon, ihr auch selbständige logische Giltigkeit zuzugestehen; sie ist für ihn nichts anderes als der allgemeine, abstrakte Ausdruck für die aus einer Mehrheit gleichartiger Einzelbeobachtungen gewonnene Gewöhnung der Einbildungskraft.[1] Und wenn er auch die Erfahrung als Quelle dieses Satzes bezeichnet, so liegt ihm doch die Meinung fern, dass seine Ableitung aus einer Vielheit von Einzelbeobachtungen mittels eines logischen (also induktiven) Schlussverfahrens möglich sei. Nicht oft und nachdrücklich genug kann Hume betonen, dass das letzte Princip der Gewissheit immer jener von unserm Willen unabhängige psychologische Process der Gewöhnung bleibt, auf den die Erfahrung keinen weiteren Einfluss hat, als ihn zu veranlassen. Wie allerdings auf diesem Wege aus den vielen einzelnen „gewohnheitsmässigen Übergängen der Imagination" ohne Hilfe logischer Abstraktion ein generelles Urteil entstehen soll, dies zu erklären hat Hume nicht einmal den Versuch unternommen; offenbar hat er die hier vorliegende Schwierigkeit, die seine ganze Theorie über die Wirksamkeit der *present impression* auf die Entstehung des *belief* völlig in Frage stellen musste, gar nicht gesehen. So erweist sich auch von dieser Stelle aus Humes Versuch, *„by a certain association and relation of perception"* (Tr. S. 88) zur Begründung der Erfahrungsschlüsse zu gelangen, als ebenso verfehlt, als ihm selbst die logische Begründung, die er in völliger Ratlosigkeit aufgab, erschienen ist.

13. Auf die Frage, inwiefern Hume durch seine Untersuchung über das Kausalverhältnis die Theorie der Induktion begründet habe, lässt sich zusammenfassend folgendes antworten:

a. Indem Hume mit der traditionellen Hypothese eines analytischen Zusammenhanges zwischen Ursache und Wirkung brach und das Kausalproblem von dem entgegengesetzten Standpunkte aus beleuchtete, schuf er gleichzeitig die allgemeine Grundlage für die selbständige Stellung des Induktionsproblems.

b. Mit der Frage nach der Evidenz der Erfahrungsschlüsse

[1] Vergl. Treat. III, 8 S. 105; III, 12 S. 134.

stellt er die Grundfrage der Induktion und weist in der Gegenüberstellung von empirischem und demonstrativem Schliessen auf die Selbständigkeit des Induktionsschlusses gegenüber dem Syllogismus hin.

c. Durch den Versuch, die Erfahrungsschlüsse auf die Kausalrelation zu gründen, hat er auf die enge Beziehung zwischen dem Kausalproblem und dem der Induktion nachdrücklich hingewiesen.

d. In der Erörterung über die Erfahrungsschlüsse hat er das äussere Gefüge des Induktionsschlusses seinen wesentlichsten Bestandstücken und deren gegenseitigem Verhältnis nach dargestellt und hat im besonderen

e. in dem Satze von der Gleichförmigkeit des Naturlaufes das begründende Mittelglied zwischen dem Erfahrungs- und dem Schlusssatze des Induktionsschlusses erkannt, ohne ihn allerdings logisch begreifen und demgemäss verwerten zu können. —

Es ist das Verdienst Stuart Mills, die Gedanken Humes zuerst für eine eigentliche Theorie der Induktion zurecht gelegt und seinem Versuch über die Begründung der Gewissheit der Erfahrungsschlüsse eine logisch verwertbare Wendung gegeben zu haben. St. Mill stellt sich auf den Boden der Hume'schen Untersuchung und führt dieselbe auf dem Gebiete des Denkens weiter, indem er das Induktionsproblem als selbständiges Problem in seiner Schwere zum Bewusstsein bringt und aus sich selbst seinem logischen Wesen nach zu begreifen sucht. In dem Satze von der Gleichförmigkeit des Naturlaufes erkennt er nicht allein das den logischen Fortschritt zwischen Erfahrungs- und Schlusssatz begründende Mittelglied, sondern er sucht ihn auch logisch abzuleiten und begreiflich zu machen. Da er ihn aber wie Hume gleichbedeutend mit dem Kausalgesetz setzt, so vermag er ihm infolge dieser mangelhaften Analyse seinen logischen Ort ebenfalls nicht anzuweisen, und auch seine Theorie verfehlt schliesslich das Ziel.

Druck von Ehrhardt Karras, Halle a. S.

Inhalt.

Seite

I. **Humes Abhängigkeit von seinen Vorläufern in Bezug auf seine Philosophie im allgemeinen und seine Kausaltheorie im besondern.** 5

II. **Humes Untersuchungen über die Kausalität, und zwar**

A. über die Kausalbeziehung 12

B. über die Erfahrungsschlüsse 21

III. **Bedeutung derselben für die Begründung der Theorie der Induktion** . . . . . , 31

ABHANDLUNGEN

ZUR

PHILOSOPHIE

UND IHRER GESCHICHTE

HERAUSGEGEBEN

VON

BENNO ERDMANN

Zweites Heft

DR. WILH. CARLS:

Andreas Rüdigers Moralphilosophie

HALLE A. S.
MAX NIEMEYER
1894

ANDREAS RÜDIGERS

MORALPHILOSOPHIE

VON

Dr. WILH. CARLS

HALLE A. S.
MAX NIEMEYER
1894

Einleitung.

Der Geist der Unruhe, des rastlosen Suchens nach dem Wahren, den uns noch jetzt Andreas Rüdigers Schriften zeigen, durchzog auch sein Leben.[1] Er beginnt in Halle, in nahem Verhältnis zu Thomasius stehend, mit der Theologie, wendet sich von ihr zur Jurisprudenz, giebt auch diese unbefriedigt auf, treibt Medicin und Philosophie und wirkt dann bald in Halle, bald in Leipzig als praktischer Arzt, Professor der Philosophie und Schriftsteller, unermüdlich, bis zunehmende Kränklichkeit ihn nötigt, seine öffentlichen Aemter aufzugeben und die letzten Jahre nur noch schriftstellerisch thätig zu sein. Grossen Einfluss übte er als akademischer Lehrer. Dass aber auch seine wissenschaftlichen Arbeiten einst wohlverdiente Anerkennung gefunden haben, wird uns nicht nur durch Zeitgenossen ausdrücklich bezeugt[2]: dafür spricht auch schon die Thatsache, dass einige seiner Werke 2, 3, ja 5 Auflagen erlebt haben. Seine bedeutendsten Schriften fallen in die Jahre 1715—1730. Rüdigers Hauptthätigkeit gehört also jener Zeit an, in welcher das philosophische Interesse in Deutschland fast ausschliesslich durch die Leibniz-Wolfische Philosophie, ihren Streit mit dem Pietismus und die dadurch eingeleitete, allmähliche Umbildung zur eklektischen Aufklärungsphilosophie in Anspruch genommen wurde.

[1] Rüdiger war geboren 1673 uod starb 1731.

[2] So nennt ihn G. Stoll „Anleitung z. Historie d. Gelahrtheit“ 1736 p. 474 f. einen „tiefsinnigen Philosophus“ und gesteht, er habe bei ihm „sonderbare Gedanken angetroffen, so man ohne Erbauung nicht überlegen wird“.

Da Rüdiger, wie wir sehen werden, mitten in dieser Bewegung stand, so müssen wir uns diesen Prozess der Zersetzung und Umbildung des Wolfianismus wenigstens soweit vergegenwärtigen, als es zum bessern Verständnis von Rüdigers Eingreifen in den Kampf notwendig erscheint. Einem sorgfältigen Studium des mehrere Dezennien umfassenden Vorganges hat sich die wissenschaftliche Forschung, wie überhaupt einer eingehenderen Betrachtung der geistigen Entwicklung unseres Volkes während der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts, erst in neuerer Zeit zugewandt.[1]

Leibniz hatte in seiner Monadenlehre das wichtige Problem, das Cartesius mit seiner scharfen Scheidung von Leib und Seele als ausgedehnter und denkender Substanz der weiteren Entwicklung der Philosophie hinterlassen hatte, den Dualismus zwischen der Welt des Körperlichen und Geistigen, dadurch zu lösen gesucht, dass er in dem Begriff der Kraft als der Ursache aller Bewegung das allen Monaden Gemeinsame erkannte. Bei dieser durchaus monistischen Grundlage des Systems, durch welche die Verschiedenheit der Dinge beseitigt schien, hätte es nahe gelegen, wieder zu der, von der scholastischen Philosophie ohne Bedenken angenommenen Wechselwirkung zwischen Leib und Seele zurückzukehren. Dass dies aber nicht geschah, lag vor allem daran, dass Leibnizens Lehre trotz der principiellen Aufhebung des Dualismus im allgemeinen von dem besonderen Gegensatz von Leib und Seele sich nicht ganz frei gemacht hatte, und gerade dieses beibehaltene dualistische Verhältnis von Leib und Seele wurde von bestimmendem Einfluss bei der allgemeinen Frage nach der Kausalität der Dinge. So führte auch Leibnizens Lehre zur Anerkennung einer ausserhalb der Dinge wirkenden Ursache. Dass das Eingreifen dieser Ursache nicht, wie beim Okkasionalismus, ein fortwährendes, sondern eine einmalige, am Anfang aller Entwicklung stehende That der unendlichen Substanz, also Gottes, ist, ändert an der Thatsache nichts. Die Allheit der Monaden ist ein nach ursprünglichen, unwandelbaren Gesetzen

[1] Wir verweisen für unseren Zweck auf die Schrift von B. ERDMANN „Martin Knutzen und seine Zeit" 1876, besonders auf cap. III, wo die einzelnen Phasen der Umwandlung dargelegt werden.

harmonisch abgestimmtes Ganzes, jede Monade, einzig mit der Kraft der Vorstellung ausgestattet, in jedem Augenblick ein Spiegel und Abbild alles anderen, für sich ein Mikrokosmus: das sind die Grundlehren der Monadologie und prästabilierten Harmonie.

Dieser Lehre sollte es nicht an Gegnern fehlen, die auf die dem System zweifellos anhaftenden Widersprüche hinwiesen. Doch kam der ganze Streit erst in rechten Fluss, als mit dem Jahre 1720 durch Chr. Wolfs „Vernünftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt" der Lehre Leibnizens das gegeben wurde, was ihr zur weiteren Verbreitung fehlte: ausführliche und deutliche Darstellung.

Zunächst machte das religiöse Bewusstsein gegen die neue Lehre Front. Mit welcher persönlichen Gehässigkeit und Beschränktheit auf dieser durch den Pietismus vertretenen Seite der Kampf von einigen — wir erinnern nur an Lange — geführt wurde, ist bekannt. Das Wichtigste an der Sache ist, dass durch diese Polemik erstens ausser den streng wissenschaftlichen, rein theoretischen nun auch theologische und moralische Argumente gegen die ketzerische Idee ins Feld geführt wurden; dass zweitens aus dem System das einzelne Element der prästabilierten Harmonie von Leib und Seele, weil im Widerspruch stehend mit dem allgemeinen Wissen und dem religiösen Gefühl am meisten widerstrebend, immer mehr herausgelöst und in den Vordergrund gestellt wurde.[1]

Ungleich wichtiger aber und erfolgreicher als diese momentan heftige, aber schnell ermattende Polemik des Pietismus war der Angriff, der alsbald von einer anderen Seite, von den Vertretern der sogenannten eklektischen Philosophie, gegen die prästabilierte Harmonie unternommen wurde. Was diese Eklektiker zu Gegnern Wolfs machte, das war der Rationalismus seiner Naturerklärung, der jene in ihrem Streben nach Erkenntnis unbefriedigt liess. Dazu kam, dass die Lehre von der prästabilierten Harmonie auf dem Gebiete der praktischen

[1] Schon WOLF hatte die prästabilierte Harmonie lediglich für das Verhältnis von Leib und Seele in Anspruch genommen, also das, was bei Leibniz ein kosmologisches Princip war, zu einem anthropologischen gemacht.

Philosophie wichtige Bedenken bei der Frage der Willensfreiheit erregte. Die meisten Anhänger der Wolf feindlichen „Popularphilosophie“ aber waren gerade vorwiegend auf das Praktische gerichtete Naturen, „in denen“, um mit Rosenkranz zu reden, „der theologisch-praktische Trieb das innerste Leben ausmacht, und denen die Wissenschaft nicht Selbstzweck ist, sondern Mittel zu ethischer Erkenntnis“.[1]

Dem entsprechend räumen die Eklektiker gegenüber dem hohen, fast dichterischen Schwunge der Leibnizischen Theorie der Erfahrung, den Erwägungen des „gesunden Menschenverstandes“ wieder ein grösseres Recht ein, und diese Richtung „konnte um so leichter eindringen, je grösser der Einfluss war, den Wolf thatsächlich der Erfahrung eingeräumt hatte, und je häufiger es bei ihm vorkommt, dass die Ergebnisse, die er aus jener geschöpft hat, mit seinen philosophischen Grundsätzen nur in einen losen und blos formellen Zusammenhang gesetzt werden“.[2] So trat denn, zumal Wolf selber einen vermittelnden Weg einzuschlagen suchte, die Lehre von der prästabilierten Harmonie immer mehr zurück, und die entgegengesetzte Theorie einer direkten Wechselwirkung zwischen Leib und Seele brach sich allmählich so sehr Bahn, dass endlich selbst die bedeutendsten Wolfianer sich zu ihr bekannten. Sie hat dann bis Kant unumschränkt geherrscht, durch dessen System sie vorläufig verdrängt wurde, um in neuerer Zeit, besonders unter dem Einfluss der Naturwissenschaften, wieder in den Vordergrund zu treten.

Zu den oben erwähnten Eklektikern nun, deren Polemik, obgleich sie vorläufig mehr verneinend als aufbauend vorging, doch schon wesentlich sachlicher war als die des Pietismus, gehört auch Andreas Rüdiger, und er ist „weitaus der würdigste unter denen, die sich berufen fühlten, als Gegner der Leibnizischen Theorie aufzutreten“.[3] Der Kampf um die prästabilierte Harmonie stand, wie wir erwähnt haben, etwa bis zum Jahre

[1] Rosenkranz: Geschichte der Kantschen Philosophie, p. 61 f.

[2] Zeller: „D. dtsche Philos. seit Leibniz“ 1873, p. 274.

[3] B. Erdmann: „M. Knutzen“ a. a. O. — Eine Monographie über Rüdiger fehlt bis jetzt. Von den bekannteren Darstellungen der Geschichte der Philosophie beschränken sich die meisten (wie Tennemann, Überweg-Heinze, Zeller u. a.) auf eine mehr oder weniger kurze Hervor-

1740 so sehr im Mittelpunkt der philosophischen Spekulation, dass er alle anderen Fragen fast ganz zurückdrängte. Da aber Rüdigers Polemik gegen Wolf aufs engste mit seiner Moralphilosophie verknüpft ist, so dürfte gerade diese aus seinem ganzen System wenigstens das grössere historische Interesse erwecken. Ob sie geeignet ist, daneben auch einiges sachliche zu beanspruchen; ob auch wir noch wie damals seine Zeitgenossen in seinen Werken einige Gedanken treffen werden, „so man ohne Erbauung nicht überlegen wird“[1], muss die Darstellung lehren, die wir im folgenden nach den Schriften unseres Philosophen selbst geben wollen.

Als Motto könnten wir über Rüdigers

Moralphilosophie

die Worte setzen, mit denen er seine „*Philosophia pragmatica*“ schliesst: „*Μόνῳ τῷ θεῷ gratiae laudesque!*“ Denn der Gedanke an die Gottheit ist es, der die praktische, wie überhaupt die gesamte Philosophie Rüdigers durchzieht und beherrscht. Das zeigt schon seine Definition der Philosophie[2], in der als ihr erster und Hauptzweck bezeichnet wird „*ut Deus tanto rectius colatur*“. Wir werden im Verlaufe unserer Darstellung noch auf den vollständigen Wortlaut dieser Definition zurückkommen müssen, da sich die Grundgedanken des Systems unseres Philosophen in ihr schon angedeutet finden. Im Grundriss hat er seine ganze Lehre dargelegt in seiner „*Philosophia synthetica*“ 1707, die 1711 und 1717 unter dem Titel „*Institutiones eruditionis*“ in 2. und 3. Auflage erschien: beide Auflagen etwas verändert. Stärkere Abweichungen da-

---

hebung der Hauptpunkte seiner Lehre. Eine ausführliche Biographie und ein Verzeichnis seiner Schriften findet sich u. a. bei STOLL (a. a. O.); ebenso bietet ein Artikel in der „Allgem. deutsch. Biographie“ das Notwendigste. Sein System wird etwas eingehender dargelegt bei J. ERDMANN: „Versuch e. wissensch. Darstellung d. Gesch. d. neuer. Philos.“ 1842, II, 2, p. 453 ff. Am meisten wird von allen Rüdigers Verdienst um die Logik betont. In seiner Physik, die viel Phantastisches enthält, wird ihm trotz seines Bemühens, „zwischen der mechanischen Physik eines Descartes und Gassendi und der mystischen eines More und Fludd die richtige Mitte einzuhalten“ (ZELLER), eine nahe Verwandtschaft mit der letzteren zugesprochen. Ueber seine praktische Philosophie sagen die Lehrbücher nur sehr wenig.

[1] STOLL a. a. O.

[2] *Ph. pragm.* § 1.

gegen, auf welche hinzuweisen wir mehrfach Gelegenheit haben werden, finden sich in seinem letzten Compendium, der „*Philosophia pragmatica*“ vom Jahre 1723. Dieses Werk, in welchem er laut der Vorrede „*multa nova et meliore ordine*“ vorbringt, und in welchem, als dem zuletzt erschienenen, er seine endgültigen Ansichten niedergelegt hat, wird für unseren Zweck um so mehr massgebend sein müssen, als in diesem, wie er ausdrücklich in der Einleitung hervorhebt, auch gerade die praktische Philosophie ausführlicher als in den früheren Schriften behandelt ist. Ausser diesem Grundrisse und einem sehr umfangreichen Buche „*De sensu veri et falsi*“, das aber in der Hauptsache logische und erkenntnistheoretische Fragen behandelt, haben wir von Rüdiger noch folgende grössere Arbeiten: „*Physica divina*“ — „*divina*“, weil gegen den Atheismus gerichtet —, die jedoch für unsern Zweck ganz entbehrlich ist, da die darin enthaltenen Ansichten über die menschliche Seele und ihr Verhältnis zum Leibe ausführlicher wiederkehren in „Herrn Chr. Wolffens Meinung von dem Wesen der Seele und eines Geistes überhaupt und A. Rüdigers Gegenmeinung“ 1727. Einen Teil der Moralphilosophie behandeln in recht ausführlicher Weise die Schriften „Anweisung zur Zufriedenheit der menschlichen Seele als dem höchsten Gute dieses zeitlichen Lebens“ 1721 und 1726[2] und die von Rüdiger und Buddeus verfasste „Klugheit zu leben und zu herrschen“ 1722[1], die 1748, also nach Rüdigers Tode, unter dem Titel „Wahre Grund-Reguln einer Staatswissenschaft“ in wenig veränderter 5. Auflage erschien.

Rüdiger teilte das gesamte Gebiet des Wissens ein in *sapientia, iustitia, prudentia.* Wie kommt er zu dieser Dreiteilung? Wenn wir die an verschiedenen Stellen seiner Hauptschriften[2] gegebenen, bald mehr, bald weniger ausführlich gehaltenen Begründungen zusammenstellen und sich ergänzen lassen, so können wir die Frage etwa so beantworten: Das erste, worauf sich unsere Erkenntnis richtet, ist die Natur und zwar sowohl der Makrokosmos als der Mikrokosmos, d. h. der Mensch. Von den zur Philosophie zählenden Wissenschaften

[1] Citiert wird im folgenden nach der 4. Aufl. 1737.

[2] Besonders *Ph. pr.* Einleit. § 6; lib. I, § 317, Anm. a; II, § 73; *Ph. synth.* I, § 1 ff.; „Zufr.“ cap. II, 10.

beschäftigt sich mit der Betrachtung des ersteren die Physik, mit der des letzteren die Logik, die auf den Verstand, und eine „*disciplina anonyma*", die auf den Willen geht; diese aber ist in einem anderen Zusammenhange zu betrachten. Die Kenntnis der Quantitäten und Qualitäten, der Ursachen und Wirkungen. die in der Natur sind, heisst *sapientia*, die also zwei Teile, Logik und Physik, hat. Die Betrachtung der Natur führt uns zu der Einsicht, dass immer eine Ursache abhängig ist von einer anderen, und da es hier keinen *processus in infinitum* geben kann, so werden wir auf eine erste Ursache — *causa prima, illimitata, infinita* — gebracht, die, weil sie der Grund aller Dinge, also auch aller Vollkommenheiten ist, selber alle Vollkommenheiten besitzen muss.[1] Diese Endursache aller Dinge ist Gott: „*physica parit theologiam naturalem*". Falsch ist also die Nominalerklärung, nach welcher das Wort Gott für „*forma huius universi*" oder ihren Mechanismus oder für das Universum selbst genommen wird, weshalb auch Spinozas Lehre unserm Philosophen mit Atheismus gleichbedeutend ist.

Haben wir so auf natürlichem Wege Gottes Dasein erkannt, so ist es auch unsere Pflicht, die Absichten Gottes, dem wir ja alle unsere Kräfte verdanken, genau zu erforschen, um zu wissen, was Gott von uns verlangt. Die Uebereinstimmung mit diesem Willen, sofern er sich als Gesetz äussert, heisst *iustitia*, als deren beide Teile sich die *metaphysica* oder *theologia naturalis* und das *ius naturae* ergeben: erstere behandelt unsere Pflichten gegen Gott, letzteres die gegen unsere Mitmenschen. Aber Gottes Wille tritt uns nicht nur als Gesetz, sondern auch als Rat (*consilium*) entgegen; wir dürfen und sollen auch das thun, was zu unserm eigenen Besten und Vergnügen gehört. Das lehrt uns die *prudentia*. Während demnach die *iustitia* die Geschicklichkeit ist, die durch die *sapientia* erworbenen Kenntnisse so anzuwenden, dass sie stets auf das göttliche Gesetz gerichtet sind, bezeichnet die *prudentia* die Geschicklichkeit, von jenen Kenntnissen einen solchen Gebrauch zu machen, dass wir unsere eigenen Zwecke erreichen,

[1] Wie Rüdiger sich mit dem nahe liegenden Einwand, dass Gott, als Ursache aller Dinge, doch auch der Grund aller Unvollkommenheiten und alles Bösen sein müsse, abfindet, werden wir bei der Frage nach dem Ursprunge des sittlich Bösen (p. 28f.) zu besprechen haben.

natürlich immer *salva iustitia.* Nach dieser Ableitung kann Rüdiger daher mit Recht sagen: *„philosophia semper sequitur Deum“*, ein Gedanke, den wir ja in ähnlicher Fassung schon in der oben erwähnten Definition der Philosophie fanden.

Die psychologischen Voraussetzungen des Sittlichen. Rüdigers Empirismus. Sein Kampf gegen die prästabilierte Harmonie.

Betrachten wir jetzt diese Definition etwas genauer. Die Philosophie ist nach *Ph. pr.* § 1 — und davon ist die Erklärung in der *Ph. synth.* im Grunde nicht verschieden — *„cognitio, quae sensui seu experientiae insistendo, hinc eos generales fines et ea media generalia eruit, quae sensu et experientia immediate cognosci nequeunt: ut Deus tanto rectius colatur et tranquillitas seu acquiescentia humani generis, sicubi deficiunt media cognitionis vulgaris, mediis cognitionis eruditae promoveatur“*. Das Fundament aller Philosophie ist nach Rüdiger also — und damit wird schon seine Stellung zur prästabilierten Harmonie charakterisiert — die Erfahrung, *sensio* und *experientia.* Dem Beweise dieses Satzes hat unser Autor auch eine besondere kleine Schrift gewidmet: *Disputatio de eo, quod omnes ideae oriantur a sensione* 1704, deren Gedanken übrigens in seinen späteren Werken, so besonders S. V. et F. lib. I, cap. 3 u. 4 und *Ph. pr.* I, § 38 ff., wiederkehren. Rüdiger sagt absichtlich *„sensio“* und nicht *„sensus“*, denn dieses Wort bezeichnet *„et organum et facultatem et actum sentiendi“*, während unter *sensio* nur *facultas* und *actus sentiendi* zu verstehen ist. In diesem Sinne wird *sensio* erklärt als *passio intellectus quaecunque.* Aus solchen Definitionen spricht unverkennbar die Theorie des *influxus physicus*, und in der weiteren Ausführung dieser Gedanken zeigt sich eine grosse Uebereinstimmung mit den Grundlehren Lockes, des wissenschaftlichen Begründers des modernen Empirismus. Das konnte kaum anders sein, denn gerade die Thatsachen der Erfahrung waren es ja, auf die sich die Gegner der Leibniz-Wolfischen Lehre stützten.

Als erregender Faktor bei der Entstehung jenes Eindrucks,

den unser Intellekt erleidet, dient eine ganz feine Substanz (*subtilissima substantia*), die unser Philosoph *spiritus animalis* nennt. Diese *spiritus animales* aber müssen ihrerseits wieder erregt werden, und da diese Bewegung von zwei Seiten ausgehen, nämlich entweder von aussen d. h. von unserem eigenen oder von anderen Körpern ausser uns kommen kann oder aber von der Seele selber hervorgerufen wird — *spiritus ab ipsa anima in motum citantur,* nämlich wenn wir unsere eigenen Gedanken klar unterscheiden —, so haben wir eine doppelte *sensio* zu unterscheiden: eine äussere und eine innere, eine Zweiteilung, die sich offenbar mit der Lockeschen Unterscheidung von Sensation und Reflexion vollkommen deckt. Geht unser Verstand nun aus diesem Zustand des Leidens, das im Empfangen jener Eindrücke besteht, zur Thätigkeit über, so entstehen Ideen: *idea est actio quaedam memoriae et adeo recordatio eius, quod sensione perceptum est,* also ein Festhalten der durch die *sensio*, sowohl äussere wie innere, empfangenen Eindrücke. Der Abschluss in dieser Reihenfolge der Einwirkungen wird dadurch gebildet, dass unser Intellekt auf den Willen einwirkt und dieser dann Handlungen verursacht. So ist Rüdiger durchaus Empirist, der alle unsere Ideen, also auch unsere sittlichen Begriffe, aus Sinneseindrücken — „Sinn" freilich immer in der gegebenen doppelten Bedeutung zu verstehen — und der Erfahrung ableitet. Ueber diese beiden Faktoren darf sich auch die Philosophie nicht hinwegsetzen, sondern nur auf ihnen weiterbauen, um das zu erkennen, was nicht unmittelbar aus ihnen zu erkennen ist.

Bei solchen Ansichten unsers Philosophen ist es erklärlich, dass er mit grösstem Eifer an vielen Stellen gegen die Verfechter von angeborenen Ideen zu Felde zieht. Schuld an derartigen *„pestilentissimi errores"* ist nach seiner Meinung der Umstand, dass man nicht gehörig *sensio externa* und *interna* unterschied. Daraus entstand *„Cartesii idea innata"*, ja, daraus auch *„totus atheismus Spinozae"*. Es giebt keine angeborenen Ideen, also auch keine von Gott, keine von der Unsterblichkeit der Seele, keine von einer ewigen Seligkeit, sondern alle diese, gerade für Rüdigers Moralphilosophie so äusserst wichtigen Ideen sind aus dem angeführten Fundament aller Erkenntnis abzuleiten und zu begründen. Für den Gottesbegriff ist dies

schon oben von uns geschehen, für die übrigen wird es zweckmässiger in anderem Zusammenhange bewiesen werden.

Eine weitere Folge des realistischen Standpunktes Rüdigers ist seine Opposition gegen die Leibniz-Wolfische Philosophie. Diese Gegnerschaft fand in der bereits erwähnten Schrift vom Jahre 1727 „Wolffens Meinung etc." ihren Ausdruck. Bei der grossen Wichtigkeit, die diese ganze Frage, wie unser Philosoph auch selber ausdrücklich hervorhebt, sowohl für die Physik als für die Moral hat, lohnt es sich, aus jener Streitschrift, in welcher Rüdiger in ca. 300 Anmerkungen unter dem Wolfischen Texte seine Gegenansichten vorbringt, die Hauptgedanken kennen zu lernen.

Die teils bedenklich, teils gefährlich erscheinende Theorie einer prästabilierten Harmonie, meint Rüdiger, ist vornehmlich auf eine falsche Vorstellung vom Wesen der Seele zurückzuführen. Die, gewissermassen unschuldige, Ursache dieser irrigen Vorstellung wurde Plato und nach ihm besonders Aristoteles, der die Seele von der Materie abstrahierte und sie im Gegensatz zum Körper als *forma corporis* d. h. als eine Kraft bezeichnete und sie demnach für immateriell halten musste. Aber er meinte damit doch nur die Seele *in abstracto*, eben sofern sie als *forma* oder Kraft betrachtet wird, nicht aber *in concreto* als ein *subiectum*, das eine Kraft hat, d. h. als eine Substanz, wie wir sie nehmen, wenn wir sagen, dass sie ein wesentlicher Teil des Menschen sei. So betrachtet, hielt auch Aristoteles die Seele für materiell. Materie aber ist ja nicht zu verwechseln mit Körper, denn das Wesen der Körper besteht, wie in der *„Physica divina"* zu erweisen gesucht wird, in der Elastizität, dass der Materie überhaupt (der *materia prima*) dagegen in der Ausdehnung. Vielmehr will Rüdiger, wenn er die Seele materiell nennt, damit nur sagen, dass sie eine *substantia extensa* sei — denn das ist ja das Wesen der Materie — oder mit anderen Worten, dass sie „ein wahrhafftig Geschöpf Gottes und nicht ein bloss *abstractum metaphysicum* oder Menschengedanke sei"; denn *„creatio substantiae* und *extensio eiusdem* sind einerlei". Viele Philosophen aber verstanden den Aristoteles nicht richtig, sondern griffen nur den Gedanken auf, dass er die Seele als *forma corporis* in einen Gegensatz zum Körper stellte, und da sie

nun das Wesen der Körper fälschlich in der Ausdehnung fanden — während es doch in der Elastizität besteht — so wurden sie notwendig dazu geführt, der Seele als dem Gegenteil des Körpers die das Wesen des letzteren ausmachende Ausdehnung, also, nach richtiger Benennung, Materialität abzusprechen, während doch nur ihre Kraft immateriell, ihr Subjekt dagegen materiell ist.

So ist demnach die Seele abstrakt als Kraft genommen, da sie immateriell und doch „*materialis*“ mit „geschaffen“ identisch ist, nicht von Gott geschaffen? Die Antwort unsers Autors auf diesen Einwurf lautet[1] wörtlich so: „Sie ist deswegen *immaterialis*, weil sie etwas Göttliches ist; nicht, dass sie eine Abteilung des göttlichen Wesens sei, sondern sie ist und bleibt ein Geschöpf Gottes, aber in diesem *sensu abstracto* nicht eine geschaffene Substanz, als welche notwendig *extensa* und *materialis* sein muss, sondern eine geschaffene Kraft, welche notwendig *inextensa* und *immaterialis* ist“, und am Schluss dieses Paragraphen glaubt er sich am besten und kürzesten ausdrücken zu können, wenn er die Seele, doch ohne dass sie dadurch beschrieben würde, mit Aristoteles eine ἄϋλος δύναμις ἐν ὕλῃ nennt. „Ob freilich Aristoteles es just ebenso gemeinet“, fügt er jedoch vorsichtig hinzu, „darüber will ich mit niemand streiten.“

Von der falschen Auffassung vom Wesen der Seele nun, so ungefähr argumentiert Rüdiger weiter, bis zum „*praeiudicium Leibnitio-Wolffianum*“, der prästabilierten Harmonie, war nur noch ein kleiner Schritt. Denn, ist die Seele immateriell, so hat sie auch kein *punctum physicum* und kann daher — denn das ist ein Postulat jeder Berührung — weder selber berühren noch berührt werden. Folglich kann sie auch nicht in den Leib agieren noch der Leib in sie, denn beides ist abhängig von der Berührung, und daher thun die Rührungen des Leibes nichts zu den Gedanken der Seele noch diese zu der Bewegung des Leibes. Da aber beide stets ganz genau zusammentreffen, müssen sich Leib und Seele verhalten wie zwei Automaten oder Uhren, die genau mit einander gehen, d. h. es bleibt als einzige Erklärung entweder der Okkasionalismus oder die An-

[1] Einleit. § 27.

nahme der prästabilierten Harmonie. Beide Hypothesen sind grundfalsch; doch lassen sich gegen letztere weit wichtigere Bedenken vorbringen als gegen erstere, und dies zu thun ist eben Aufgabe der gegen Wolf gerichteten Schrift.

In ihrem ersten Teile[1] wird erwiesen, dass die Leibniz-Wolfische Hypothese nicht mit der Wahrheit übereinstimme, denn sie streitet wider die Erfahrung, die doch „das einzige *principium* der wahren Gründlichkeit und das bewährteste *remedium* wider die Grillen ist".[2] Man darf eben nicht, wie Wolf es thut, blosse Möglichkeit mit der Wahrscheinlichkeit verwechseln: möglich ist vieles, denken kann man sich alles, aber darum ist es noch nicht wahrscheinlich.[3] Dass aber die prästabilierte Harmonie gegen alle Wahrscheinlichkeit und Erfahrung sei, sucht Rüdiger an mehreren Beispielen zu zeigen, von denen wir zwei hervorheben wollen. Wie kann man sich, ruft er den Verfechtern der von ihm bekämpften Theorie zu, die Thatsache, dass die Seele von der Krankheit des Leibes affiziert wird, erklären, ohne einen *influxus mutuus* anzunehmen? Sind Leib und Seele nur zwei gleichgehende Maschinen, die sich gegenseitig nicht berühren, so folgt weder, dass, wenn eine verderbt ist, die andere unrichtig gehen müsse, noch dass, wenn die verderbte wieder restituiert ist, es auch die andere zugleich werde.[4] „Sollte nicht schon das einzige Phänomenon der Sprache", heisst es an anderer Stelle,[5] „unwiderlegbar beweisen, dass Leib und Seele wahrhaftig vereinigt sein müssen!" Die Bewegungen des Leibes bei Hervorbringung der Wörter können nicht *„mechanice"* vom Leibe selber formiert werden, sondern müssen von den Gedanken der Seele gewirkt sein. Wohl geht im Leibe alles natürlich, aber darum noch nicht mechanisch zu,[6] und die Annahme, dass Leib und Seele wie zwei Maschinen unabhängig von einander und doch in Uebereinstimmung mit einander wirken, stösst überall auf unlösliche Schwierigkeiten. Ueberhaupt darf man in der Philosophie nicht immer und überall „mathematisch räsonnieren" wollen, denn, so drückt unser Autor[7] sich kräftig aus, „die *ratiocinatio mathematica* schickt sich auf die *obiecta philosophica* wie eine Faust auf ein Auge".

---

[1] pag. 1—235. [2] pag. 198. [3] pag. 67. [4] pag. 126. [5] pag. 154 f. [6] pag. 85 [7] pag. 141

Aber, fährt der zweite Teil des Buches[1] fort, die Meinung von der *harmonia praestabilita* streitet nicht nur gegen die Erfahrung, nein, sie ist auch höchst schädlich: sie hebt alle Moral auf, weil bei ihr keine Freiheit des Willens aufkommen kann. Aus der Kraft, sich die Welt vorzustellen — *vis repraesentativa universi* —, die doch nach der Monadentheorie die einzige Kraft der Seele sein soll, kann man sich nach Rüdigers Ansicht nicht erklären, wie die Seelen zu der Vorstellung des Guten und Bösen kommen. Ja, es ist streng genommen auch nicht zu sehen, wie sie zu einer Vorstellung von Gott gelangen soll; denn die Kraft, die Welt vorzustellen, ist ihre einzige; die Welt aber ist endlich, also sind auch alle Vorstellungen der Seele endliche Dinge; Gott hingegen ist ein unendliches Wesen und kann daher nicht von der Seele vorgestellt noch gedacht werden. Doch auch zugegeben, sie könnte sich solche Vorstellungen machen, könnte sich also z. B. das Gute vorstellen, so folgt aus dieser bloss vorstellenden Kraft noch keineswegs das Bemühen, das Gute hervorzubringen: man kann aus ihr nicht den Willen ableiten. Dass dieser nicht aus jener erfolgen kann, geht schon daraus hervor, dass beide oft mit einander streiten, dass z. B. die vorstellende Kraft sagt: *„rideo meliora“* und ihr der Wille ein *„deteriora sequor“* entgegenhält. Kann also bei der angenommenen Hypothese kein Wille begriffen werden, so kann natürlich auch von Freiheit des Willens keine Rede sein. Vielmehr befindet sich die Seele, die den Grund ihrer Handlungen nicht in sich selbst hat, in einem äusseren und inneren Zwange. In einem äusseren, denn sie richtet sich in ihren Vorstellungen nach den Veränderungen oder Bewegungen des Leibes und der Sinne, mithin, da der Leib eine blosse Maschine ist, nach etwas Gezwungenem. Der innere Zwang besteht darin, dass sie von Gott mit dem Leib in ihren Vorstellungen vollkommen harmonisch gestimmt wurde, wodurch ihre Bewegung notwendig, mechanisch, erzwungen wird. Mit der Willensfreiheit wird aber zugleich alle Moral aufgehoben, indem sowohl die theologische als philosophische Moral stets darauf gehet, dass man seinem bösen Willen widerstehen und dem guten nachhängen solle.[2]

---

[1] pag. 235 — 335 [2] pag. 236.

Verweilen wir hier einen Augenblick und fragen uns, wie weit unserem Philosophen seine Kritik der Leibniz-Wolfischen Lehre gelungen ist. Mit grosser Klarheit weist er zunächst auf jenen Widerspruch hin, den ja zweifellos die Theorie der prästabilierten Harmonie für jeden in sich birgt, der nicht bei blossen, noch so genialen, aber nicht erweisbaren Hypothesen stehen bleiben will, auf jene Frage: Wie ist es zu erklären, dass die Monaden als für sich bestehende Mikrokosmen einerseits absolut unabhängig sein sollen und doch wieder so abhängig sind, dass sie sich nach den Veränderungen aller übrigen richten? Wie kommt es, dass die Seele von einer Vorstellung zu einer anderen übergehen kann, die mit jener in gar keinem Zusammenhang zu stehen braucht? Was kann so bestimmend auf sie einwirken, dass sie in jedem Augenblick den Sprung über die Lücke zwischen ganz Zusammenhangslosem machen kann, wenn wir jede von aussen auf sie eindringende Einwirkung in Abrede stellen? Der zweite wichtige Vorwurf den schon Bayle gegen Leibniz erhoben hatte,[1] richtet sich gegen die Behauptung, dass die Monaden nur mit einer einzigen, der vorstellenden Kraft ausgestattet seien. Nach Wolf ist der Wille auf das Vorstellen in folgender Weise zurückzuführen: Wie jede Kraft hat die Seele das Bestreben, ihren Zustand fortwährend zu ändern. Dieses auf Veränderung gerichtete Streben wird zum Begehren, wenn es darauf ausgeht, eine Vorstellung zu erreichen oder sie zu vermeiden. Im ersten Falle ist es die Lust (Erkenntnis einer wirklichen oder vermeintlichen Vollkommenheit), im zweiten Falle die Unlust (Erkenntnis einer Unvollkommenheit), die uns bestimmt, nach einer Vorstellung zu streben bezw. ihr zu widerstreben. Je nachdem die Vorstellung der zu erstrebenden Vollkommenheit eine verworrene oder deutliche ist, nennt Wolf das Begehren Begierde oder Willen. Unser Wille ist also immer bestimmt, und die Freiheit des Willens besteht nur darin, dass die Seele selbst es ist, die nach dem Prinzip des zureichenden Grundes sich zum Wollen bestimmt. Unter Voraussetzung der ihr einmal gegebenen Eigentümlichkeit, ihrer inneren Zustände und der äusseren Verhältnisse kann die Seele nicht anders wollen, als sie wirklich

[1] B. ERDMANN, M. Knutzen, pag. 60.

will.[1] Damit ist die Freiheit des Willens thatsächlich aufgehoben, und gerade darauf weist Rüdiger mit grossem Nachdruck hin. Er zeigt, wie unvereinbar die Annahme der Einfachheit der Substanzen mit der thatsächlich sich äussernden Vielheit ihrer Thätigkeit ist, und sucht dem Willen neben dem Vorstellen seine unabhängige Stellung dadurch zu wahren, dass er Denken und Wollen als zwei selbständige Grundkräfte der Seele bezeichnet. Der ganze zweite Teil seiner Polemik erörtert, wie wir sahen, die moralischen Bedenken, die sich gegen die prästabilierte Harmonie erheben lassen. Das Hineinziehen auch solcher Argumente — eine Folge, wie oben (cfr. p. 3) erwähnt, der Beteiligung am Kampfe seitens der Pietisten — musste Rüdiger um so wichtiger erscheinen, als sein ganzes Streben dahin ging, durch die Philosophie den Atheismus erfolgreich zu bekämpfen.

Verleugnet so Rüdigers mehr negative Polemik auch nicht den Charakter der Opposition aller gegen Wolf auftretenden Eklektiker,[2] so bleibt er doch nicht ganz bei der blossen Verneinung stehen: In mehreren seiner Anmerkungen zu Wolfs Schrift tritt er auch positiv für die Theorie des physischen Einflusses ein, indem er sie gegen den Einwand, sie widerspreche dem Gesetz von der Erhaltung der Kraft, durch den Hinweis schützt, dass es doch keineswegs fest stehe, ob auch für das geistige Gebiet jenes mechanische Gesetz Geltung habe. Und ein weiterer Beweis für die Zulässigkeit einer Wechselwirkung musste für ihn ja darin liegen, dass er Leib und Seele in ihrem Wesen dadurch einander bedeutend näher gebracht hatte, dass er auch die letztere materiell sein liess und beide unter dem Begriff der *materia prima* zusammenfasste. In diesem Punkte also nähert er sich der ursprünglichen, in ihrer Weiterentwickelung freilich nicht konsequent durchgeführten Lehre Leibnizens. Allerdings hatte er selber sich seinen Standpunkt dadurch wieder erschwert, dass er trotz des gemeinsamen, verbindenden Grundbegriffes Körper und Seele noch je ein besonderes, trennendes Merkmal, Elastizität bezw. Intelligenz,

---

[1] Zeller, Gesch. d. deutsch. Philos., p. 245 ff.

[2] cfr. p. 4.

zuschrieb,[1] und über die dadurch wieder entstehende Schwierigkeit hat unser Philosoph sich allerdings leichter hinweggesetzt, als er durfte.

Die metaphysische Grundlage des Sittlichen.

Soviel im allgemeinen über Rüdigers Ansicht betreffs der psychologischen Voraussetzungen der Moral. Die Frage nach dem Ursprung des Sittlichen ist aber notwendig eine doppelte: es muss ausser der psychologischen, welche zeigt, wie das Sittliche im menschlichen Geiste zur Erscheinung und Darstellung gelangt, auch noch eine metaphysische Frage beantwortet werden, die zu erweisen hat, welche Stellung das Sittliche im Weltzusammenhange einnehme, und wie dieser gedacht werden müsse, um die Erscheinungen des Sittlichen zu erklären.[2] Mit dieser Frage beschäftigt Rüdiger sich in der Metaphysik oder „natürlichen Theologie", dem ersten Teile des zweiten Buches *„De iustitia"*.

Die Antwort ist nach dem, was im Eingang gesagt ist, schon vorauszusehen: In metaphysischer Hinsicht liegt der Grund alles Sittlichen in Gott und zwar nicht in seinem Wesen, sondern in seinem Willen, „es ist ein *effectus Dei voluntatis*".[3] Denn neben Gott, dem *„ens metaphysicum in specie"* — *„ens"* = *quidquid ullo modo concipi potest* — giebt es nur noch *„entia ontologica"*, und deren Wesen wird charakterisiert vor allem durch *„contingentia"*, d. h. sie verdanken ihr Dasein nicht sich selbst, sondern dem Willen eines anderen und stehen zu diesem in einem Abhängigkeitsverhältnis. Dieses äussert sich darin, dass Gott, die *„causa infinita, independens, universalis, prima"*, seine Geschöpfe, denen er an Kraft weit überlegen ist, nach seiner Willkür lenken und ihnen daher auch seinen Willen vorschreiben kann.[4] Die Uebereinstimmung des Menschen als eines *„ens morale"* mit diesem Willen heisst Tugend im weitesten Sinne des Wortes; im engeren Sinne dagegen ist Tugend identisch mit Gerechtigkeit und bezeichnet die Fertig-

[1] Rüdiger handelt davon in seiner Phys. Div.
[2] Jodl, Gesch. d. Ethik in d. neuer. Philos., I, pag. 22.
[3] Ph. pr. II, 4. [4] § 93.

keit, Gottes Willen gemäss zu leben, sofern dieser als Gesetz betrachtet wird und als solches den Nutzen der ganzen Menschheit bezweckt. Erstreckt sich jener Wille dagegen auf unsern eigenen Nutzen, so tritt er uns als Rat Gottes entgegen, und die Uebereinstimmung mit diesem heisst Klugheit.[1] *Ergo duplex est omnis doctrina moralis: alia de iustitia, alia de prudentia.*[2] Erstere teilt Rüdiger in *pietas*, auch Gottesfurcht oder Gottseligkeit genannt, und *iustitia* im besonderen ein. Jene handelt von unsern Pflichten gegen Gott, diese von denen gegen unsere Mitmenschen. Da jedoch im Grunde alle unsere Pflichten auf Gott zurückgeführt werden, so ist *pietas* auch nur ein anderer Ausdruck für Moralität überhaupt, und unser Philosoph sagt von ihr, sie sei kein *genus virtutis*, aber auch keine *differentia*, sondern *omnis et tota moralitas virtutis*, weshalb auch unsere wichtigste Lebensregel sein soll: *Cedant omnia pietati!* d. h. alle unsere Handlungen sollen Mittel der göttlichen Absichten sein.[3]

Wir sahen, dass der erste Grund aller Sittlichkeit in dem Gefühle der Ohnmacht, der Abhängigkeit des Menschen als Geschöpfes von seinem Schöpfer zu suchen ist, und so ist die Tugend in letzter Instanz ein Produkt der Furcht. Aber diese Tugend ist eine unvollkommene, gleichsam ein *praeludium* oder *initium perfectioris virtutis*,[4] jener vollendeten Tugend die eine Wirkung nicht der Furcht, sondern der Liebe zu Gott ist. Gott will als Vater, nicht als Herr gefürchtet werden. Aber die Liebe zu Gott entsteht später in uns als die Furcht vor ihm; denn die Erkenntnis seiner Liebe zu uns, deren Wirkung eben unsere Gegenliebe ist, ist schwerer und zeitlich später als das Innewerden seiner Macht und Grösse, wodurch die Furcht in uns geweckt wird. So soll die Furcht gewissermassen nur ein Uebergangsstadium bilden: Gott will gefürchtet werden erstens von denen, die seine Liebe noch nicht kennen, damit sie zunächst aus Furcht sich allmählich dem Guten zuwenden, bis sie Gottes Liebe erkannt haben und diese in ihnen Gegenliebe erweckt; zweitens von uns allen, die wir ihn noch nicht ganz vollkommen lieben — was in diesem Leben kaum jemandem geglückt sein dürfte —, damit wir nicht in zu

[1] Zufr. II, 28. [2] Ph. pr. II, 52. [3] II, 134. [4] II, 98

grossem Vertrauen auf seine Liebe gegen unsere sündhaften Begierden zu nachsichtig werden. Jedenfalls ist Gottes letzte Absicht, dass wir ihn lieben, nicht fürchten, und je mehr die Liebe wächst, desto mehr schwindet die Furcht und weicht endlich einer ewigen Liebe.[1] Die Frucht aber von Furcht und Liebe ist der Gehorsam gegen Gott, den Rüdiger daher in der *Ph. synth. primum principium totius doctrinae moralis*, das Grundprinzip aller Sittlichkeit nennt, und ähnlich heisst es in der *Ph. pr.*:[2] *Omnis doctrina moralis oritur ex obaedientia Dei.*

Doch der Gedanke an Gott ist es nicht allein, der uns zur Ausübung der Tugend anhalten soll: ein nicht minder antreibendes Moment soll in unserer Ueberzeugung von einem Fortleben der Seele nach dem Tode liegen, wo Gutes und Böses nach Verdienst gerichtet werden wird. Die Hauptirrtümer der Alten auf dem Gebiete der Moral, meint unser Autor,[3] rühren daher, dass sie in der Lehre von Gott, Unsterblichkeit der Seele und ewigen Seligkeit sehr zweifelhaft waren, „die doch der einzige Grund einer wahren Sittenlehre sind". Wie kommen wir, muss unsere erste Frage sein, auf Rüdigers Standpunkt des Empirismus zu den Begriffen Unsterblichkeit und ewige Seligkeit? Angeborene Ideen giebt es nicht. Mit einem blossen Glauben aber kann uns nicht gedient sein, denn in der Philosophie gilt nur die Ueberzeugung der „sich selbst gelassenen Vernunft", und wir müssen daran festhalten, dass unser Philosoph, so oft er auch Worte der Bibel zitiert, doch nie etwas mit dem in ihr enthaltenen geoffenbarten Glauben des Christentums zu begründen sucht. Ueber das Verhältnis der philosophischen und christlichen Moral oder der durch die Vernunft erkannten natürlichen und der geoffenbarten Religion spricht Rüdiger sich öfter klar aus. Die geoffenbarte, heisst es in der „Klugheit zu leben",[4] stimmt der natürlichen Religion bei und bekräftigt sie noch mehr; die christliche Sittenlehre kann die natürliche verbessern;[5] die philosophische Moral ist die systematisierte christliche; erstere kann diese nicht verbessern, aber durch den Verstand systematisieren und Einwürfe besser heben.[6]

[1] II, 99. [2] II, 119 [3] Zufr. II, 17 [4] XIII, 3 [5] Zufr. II, 23 [6] Klugh. VI, 38.

Es gilt also jetzt, die Unsterblichkeit der Seelen und die ewige Seligkeit mit Gründen der Vernunft zu erweisen, was unser Philosoph im 3. Kapitel seiner Schrift über die Zufriedenheit sich zur Aufgabe macht. Der Gedankengang ist folgender. Die bisherigen Weltweisen haben eine Seligkeit mehr angenommen als bewiesen und die Unsterblichkeit zwar zu beweisen gesucht, aber ihr Beweis war nicht stichhaltig, denn er stützte sich entweder auf blosse Wahrscheinlichkeit, was in der Philosophie nicht angeht, oder man suchte ihn auf die Natur der Seele zu gründen. Aber auch dieser Beweis bleibt, selbst wenn er an sich überzeugen könnte, nutzlos, weil es nur auf Gottes Willen ankommt, ob er der Seele die Ewigkeit lassen will. Es ist also nur zu zeigen, dass durch Gottes Liebe den Menschen eine ewige Seligkeit bevorstehe, alsdann muss auch die Seele unsterblich sein. Zu diesem Zwecke fordert Rüdiger zunächst die Anerkennung folgender fünf Sätze:

I. Unsere Seele hat einen Trieb zur Glückseligkeit, und zwar ist er, wie die Erfahrung lehrt, allen gemeinsam, wenn ihn auch nicht alle immer gleich stark empfinden.

II. Es ist ein Trieb und nicht ein blosser Gedanke, was besonders daraus zu erweisen ist, dass gedachte Gedanken nie bei allen Menschen gleich sein können, was doch bei der Sehnsucht nach Glückseligkeit der Fall ist.

III. Es ist ein „natürlicher“ d. h. mit allen Menschen geborener Trieb.

IV. Der Trieb ist von Gott gegeben, weil alle natürlichen Triebe, die weder der göttlichen Liebe noch der vernünftigen Liebe anderer Menschen und seiner selbst widerstreben, von Gott kommen. „Denn es ist das menschliche Wesen zu keiner anderen als gedachter Absicht der dreifachen Liebe von Gott erschaffen“.

V. Der Trieb kommt den Menschen allein, nicht auch den Tieren zu.

Nun wird weiter geschlossen: Alle natürlichen, von Gott gegebenen Triebe müssen notwendig ihren wirklichen Gegenstand haben, ein Satz, der von allen Weltweisen anerkannt wird, wenn sie lehren, dass Gott und die Natur nichts Vergebliches machen. Es lässt sich aber auch noch besonders er-

weisen, I. a priori: Wer, wie Gott, alle Kräfte hat, braucht nicht, was kein vernünftiges Wesen absichtlich oder ohne Not thut, Mittel der Unwahrheit anzuwenden, was er doch thun würde, wenn dem uns eingepflanzten Triebe keine wirkliche Glückseligkeit entspräche. II. a posteriori: Tausend Beispiele der Erfahrung lehren die Wahrheit des obigen Satzes. Wandervögel z. B. haben den Trieb nach wärmeren Ländern, auch wenn sie dieselben nie gesehen, und ihr Trieb ist kein vergeblicher. Aus allem folgt, dass uns eine Seligkeit, d. h. reine Lust ohne Unlust, beschieden ist und zwar eine ewige; denn Ewigkeit ist, wie der nächste Abschnitt zeigen wird, eine wesentliche Bedingung der Glückseligkeit. Da nun solche schon aus diesem, aber auch noch aus anderen gleich anzuführenden Gründen in diesem Leben nicht zu finden ist, muss sie nach dem Tode eintreten, und nur die Seele kann sie empfinden, da der Leib untergeht, und daher muss jene unsterblich sein.

So sind durch Vernunftbeweise, wenn wir den schon im Eingang geführten vom Dasein Gottes hinzunehmen, die für Rüdigers Moralphilosophie so wichtigen Begriffe: Gott, Unsterblichkeit, Seligkeit gefunden, die ja der einzige Grund wahrer Sittenlehre sein sollen. „Denn", heisst es a. a. O.[1] weiter, „wenn kein Gott wäre, es keine Unsterblichkeit und Seligkeit gäbe, ist kein Grund, warum man Tugend übe, wenn sie Verdriesslichkeit bringt."

Wenn sie Verdriesslichkeit bringt! Die Ausübung der Tugend kann also überhaupt Verdriesslichkeit bringen? Der Tugendhafte ist nicht, wie doch so viele Weltweise gelehrt haben, immer glücklich und die Tugend also nicht unser höchstes Gut? Wir wollen Rüdiger nicht sogleich darauf antworten lassen, sondern müssen, um seine Antwort verstehen zu können, etwas weiter ausholen und über seine

Güterlehre

sprechen, wie er sie in der Hauptsache in seiner Schrift „Anweisung zur Zufriedenheit der menschlichen Seele als dem höchsten Gute dieses zeitlichen Lebens" niedergelegt hat. Das Buch nimmt schon in seinem Titel die Antwort vorweg und be-

[1] Zufr. II, 17.

zeichnet die Zufriedenheit als das höchste Gut des irdischen Lebens.

Der Autor lässt es nicht an ausführlichen Beweisen seiner Behauptung fehlen. Die Fähigkeit eine Glückseligkeit zu denken, davon geht er aus, hat die Menschen verführt, eine solche in dieser Welt zu suchen, ohne zu bedenken, ob wir auch die Mittel haben sie zu erlangen. In diesem Glauben, dass der Mensch hier auf Erden einer Glückseligkeit fähig sei, erklärten die Stoiker die Tugend für das höchste Gut und behaupteten, nur ein Weiser könne hier glückselig sein. Da sie aber nie einen solchen zu nennen wussten, malten sie sich ihn wenigstens in Gedanken aus und beraubten ihn in Gedanken aller Sinne, um ihn von der aus allen Dingen fliessenden Verdriesslichkeit unabhängig zu machen. Epikur suchte sich anders zu helfen und sah in der Lust, im Vergnügen den Zweck aller menschlichen Thaten, ja, auch der Tugend. Beide Richtungen waren einseitig, denn beide waren in dem Irrtum, es sei nur eine einzige Absicht des Menschen in seinem Thun und Lassen, und so betonten jene nur die Tugend, diese nur die Lust, während man doch „den von Gott gegebenen Lusttrieben mit gehöriger Mässigung nachhängen und sich der Tugend befleissigen muss, wodurch die Absicht der Klugheit mit der der Gerechtigkeit verbunden wird.[1] Andere wieder behaupteten, dass die grösste Vergnüglichkeit im Mangel des Schmerzes bestünde, und bedachten nicht, dass nur der nachlassende Schmerz, eben während der Bewegung des Nachlassens, Annehmlichkeit verschafft, nicht aber, wenn er ganz aufgehört hat; dann bringt er weder Lust noch Verdruss, sondern Gleichgültigkeit. Der gemeinsame Irrtum dieser und aller Philosophen mit gleichen oder ähnlichen Ansichten besteht darin, dass sie in diesem Leben überhaupt eine Glückseligkeit suchten. Es giebt hier keine Glückseligkeit oder — was dasselbe sagt — Annehmlichkeit ohne jede Verdriesslichkeit. Wohin wir unsern Blick wenden, wir werden, lassen wir uns nicht durch äusseren Schein blenden, in allen menschlichen Dingen erkennen, dass überall Annehmlichkeit und Verdriesslichkeit, Glück und Unglück, Lust und Unlust unzertrennlich sind, dass kein Glück hier auf Erden

[1] Zufr. II, 15.

vollkommen, aber auch kein Unglück so gross ist, dass es nicht, wenn wir nur genau prüfen, doch etwas Gutes in sich trage, kurz, wir werden überall die Wahrheit des alten Wortes erkennen: *Sunt bona mixta malis.*[1] Und weise hat die gütige Gottheit auf diese Art Gutes und Böses gepaart. Einerseits, damit uns der Tod nicht schrecke. Wäre unser Leben ganz ohne Verdruss, so könnte keine Glückseligkeit desselben das Unglück des Todes ersetzen: je glückseliger das Leben, desto schwerer der Verlust durch den Tod. Hieraus folgt zugleich, dass die Ewigkeit eine wesentliche Eigenschaft der Glückseligkeit ist und eine zeitliche Glückseligkeit sich selbst widerspricht. Andererseits aber ist Gottes Absicht, dass wir, da wir hier die Glückseligkeit nicht finden, desto mehr unser stetes Sinnen auf die künftige, ewige Seligkeit richten.[2]

Diese weise Absicht Gottes nicht erkennend, suchen die meisten trotzdem hier glückselig zu werden. Viele glauben in der Stillung eitler Begierden, Ehrgeiz, Geldsucht, Wollust, das richtige Mittel dazu gefunden zu haben. Andere meinen, durch Tugend allein das ersehnte Ziel erreichen zu können, was aber doch selbst in dem kaum denkbaren Falle, dass alle Menschen stets die Tugend ausübten, unmöglich wäre. Denn selbst dann bleibt immer noch unsere Abhängigkeit von der Natur, dem Glück, den Zeitverhältnissen, die uns Verdriesslichkeit genug verschaffen können, gegen welche wir auch dann nicht gesichert sind, wenn zur Tugend sich die Klugheit gesellt. So oft nun die Menschen sehen, dass der eingeschlagene Weg sie nicht zum Ziele geführt hat, versuchen sie immer wieder mit einem anderen Mittel es zu erreichen, und diese stets erneute, aber auch stets wieder betrogene Hoffnung ist ein oft wiederholter angenehmer Betrug und verschafft Lust, aber nur den Eitelgesinnten.[3] Stete Lust der Veränderung, Mangel an Ruhe, unendliche Sehnsucht sind die charakteristischen Merkmale der Begierde nach irdischer Glückseligkeit, und doch laufen so viele „mit einer erbarmenswürdigen Sehnsucht und Angst der Afterglückseligkeit dieser Welt nach und entfernen sich alle Augenblicke in ihrer elenden Eilfertigkeit von der wahren".[4]

[1] I, 3. [2] II, 25 ff. [3] I, 22. [4] I, 15.

Wenn es hier nun keine wahre Glückseligkeit giebt, so kann bei der einmal bestehenden Mischung von Gutem und Bösem nur das der Glückseligkeit am nächsten stehende Gute, die Zufriedenheit, unser höchstes Gut in diesem Leben sein. Sie besteht eben darin, „dass man sich die Ordnung Gottes gefallen lässt und die Mischung von Glück und Unglück also annimmt, dass man glaube, man habe über jedes Glück, es scheine so gross als es könne, nicht im höchsten Grade sich zu erfreuen, und über das nach dem Scheine grösste Unglück sich nicht sonderlich zu betrüben: welches vor Zeiten Ariston mit einem griechischen Wort gar artig *ἀδιαφορίαν* nannte". Sonst giebt Rüdiger ihr auch die Namen *ἀυτάρχεια* oder *securitas*. Von ihr muss daher auch die Ethik handeln, da sie sich mit der Frage nach dem höchsten Gute beschäftigt, und darum kann man sie auch „Zufriedenheitslehre" nennen. Diese Ansicht hat unser Philosoph freilich nicht von Anfang an gehabt, sondern in seinem ersten Compendium und dessen wiederholter Auflage bezeichnet er noch die Tugend als das *summum bonum hominis* und die *tranquillitas animi* eher als ihre Frucht. Wir haben hier eben einen Wechsel der Auffassung zu konstatieren, wie er uns öfter in Rüdigers Schriften begegnet, und müssen als Erklärung dafür gelten lassen, dass er inzwischen „auch mit mehrerem Fleiss die Sittenlehre betrachtet hat".[1]

Aber welche Bedeutung hat denn auf diesem veränderten Standpunkt die Tugend? Welche Rolle wird ihr in der Zufriedenheitslehre zuerteilt? Unser höchstes Gut, unser Endzweck, sahen wir, ist sie nicht; aber unter den Mitteln jenes zu erlangen, nimmt sie den ersten Platz ein. Ueberhaupt führt etwas den Namen eines Gutes stets in zweierlei Sinn: entweder heisst es so als Mittel eines menschlichen Zweckes oder, da dieser wieder immer ein Mittel göttlicher Absichten ist oder sein soll, der göttlichen Absichten, oder es trägt jenen Namen als Zweck selber.[2] In diesem Sinne als Mittel betrachtet, können wir die Tugend, identisch mit Gerechtigkeit, auch als unser höchstes Gut betrachten, ja, in der Einleitung zur „Zufriedenheit" sagt Rüdiger von ihr, sie sei weit höher zu achten

[1] Zufr. VI, 18. [2] Zufr. VI, 19.

als das höchste Gut. Dieses erstreben wir für uns, jene aber müssen wir Gottes wegen ausüben; er fordert sie von uns, ob sie uns Lust bringt oder Verdruss. Sie ist die Vorbedingung unserer einstigen Vereinigung mit Gott, sie ist, heisst es[1] unter Hinweis auf des Paulus Worte (Ephes. 2, 22), „gleichsam eine Figur und Gestalt der Seele, ohne die sie in Gott nicht einverleibt werden kann".

Mit der Tugend, als der von Gott gewollten Tüchtigkeit unseres Willens, muss jetzt zugleich die Gesundheit des Leibes und die Wahrheit, als die entsprechende Tüchtigkeit des Körpers bezw. des Intellekts, von der hohen Stellung herabsteigen, die ihnen nach dem früheren Standpunkt angewiesen war. Wurden Gesundheit, Wahrheit und Tugend in den ersten Schriften noch als drei *vera* und *absoluta bona hominum* bezeichnet, so kann ihnen jetzt nicht mehr eingeräumt werden, als dass sie zwar drei wahrhaftige Güter sind, die ausser dem höchsten Gute vor allen anderen einen ganz besonderen Vorzug haben, aber sie haben nicht die Bedeutung eines schlechterdings so zu nennenden höchsten Gutes oder, wie wir richtiger sagen müssen, von höchsten Gütern.

Wir haben nämlich mehrere solcher anzuerkennen. Da die beständige Absicht unsers Thuns die Ehre Gottes sein soll, da auf dieses Ziel alle Kräfte des Menschen und der Natur gerichtet sein müssen, so ist überhaupt das allerhöchste Gut, jedoch nicht für den Menschen allein, Gott.[2] Er ist *bonum summum generale, non homini proprium*, wie es in der Ph. synth. heisst, oder, um mit der Ph. pr.[3] zu reden, *bonum absolute summum seu αὐτοαγαθόν*. Und weiter. Weil nach göttlichem Willen und dem Ratschluss seiner unendlichen Liebe unsere Seele die Bestimmung hat, dereinst nach dem Tode des Leibes mit Gott vereint und dadurch jenes seligen Zustandes, in welchem die hier nie befriedigte Sehnsucht nach Glückseligkeit ihr Ziel erreicht hat, bis in alle Ewigkeit teilhaftig zu werden, so ist speziell für den Menschen die ewige Seligkeit das höchste Gut, wenn nicht dieses, so doch des jenseitigen Lebens. Darum soll der Gedanke an sie in unserem irdischen Dasein unser Thun und Denken bestimmen. Denn hat die

[1] IV, 20. [2] VI, 21. [3] III, 41.

Seele in diesem Leben die Vereinigung mit Gott verscherzt, so harrt ihrer später ein Zustand der Verzweiflung, den sich die Vernunft so denken kann:[1] Hoffnung und Veränderung, die im Leben, freilich mit stets betrogener Lust genossenen Schattenbilder der Glückseligkeit, hat die Seele nicht mehr, weil sie vom Körper getrennt ist, durch den sie jene im Leben genossen. Trotzdem aber sucht sie nach ihrer Art Glückseligkeit, und da sie diese, weil nicht mit Gott vereint, nicht findet, bleibt ihr nichts als Verzweiflung, ewige Begierde ohne Ruhe.

Doch auch für dieses Leben ist die Zufriedenheit nicht das einzige höchste Gut des Menschen: sie ist es nur für den, nicht für die Menschen, nicht für die menschliche Gesellschaft. Von der Erklärung des höchsten Gutes[2] ausgehend, nach welcher es den besten zu erlangenden Zustand bezeichnet, wollen wir untersuchen, worin dasselbe für die ganze Menschheit bestehen muss.

Gott will offenbar, dass wir mit den uns verliehenen Kräften uns selber nützen, unsere eigene Zufriedenheit fördern sollen. Besitzen wir jedoch einen Ueberschuss von Kräften, so will er, dass wir mit diesen uns gegenseitig so unterstützen, dass jeder des anderen Zufriedenheit, sein höchstes Gut auf Erden, herbeiführen hilft. Herrscht dieser von Gott gewollte Zustand unter den Menschen, so hat die menschliche Gesellschaft ihr höchstes Gut erreicht: die Feundschaft.[3] Damit haben wir zugleich das *primum et proprium principium* des Naturrechts gefunden, welches eben von diesen unseren Pflichten gegen die Mitmenschen handelt; das Prinzip heisst Freundschaft, Nächstenliebe,[4] Menschenliebe.[5] Beachtenswert ist die — Ph. pr. II, 135 ff. gegebene – Definition des Naturrechts und deren Zusätze. „*Jus naturae*", heisst es dort. „*est disciplina moralis, qua, ratione sibi relicta, officia hominis erga alios ita demonstrantur, ut appareat esse ea finis divini unica media, ideo addiscenda, ut recte in prudentia versari queamus*". Zweck der Kenntnis des Naturrechts ist also — und damit stellt Rüdiger die innere Verknüpfung von Gerechtigkeit und Klugheit her —, „*ut recte versemur in prudentia*".[6] Denn alle Hand-

[1] IV, 17. [2] Zufr. VI, 15. [3] Ph. pr. II 141 f. [4] ibid. [5] Zufr. VIII, 10. [6] § 137.

lungen eines vernünftigen Menschen sind Mittel, und diese dem Zweck, der Absicht entsprechend zu wählen, ist Sache der Klugheit. Aber die Mittel müssen gerecht sein, und daher gehört zu einer klugen Wahl derselben die Kenntnis von Recht und Unrecht, also des Naturrechts.

Diesen Gedanken, dass die Klugheit stets mit der Tugend im Bunde sein muss, betont unser Philosoph öfter. Nicht ohne Absicht. Könnte es doch scheinen, als ob die Klugheit und die Tugend, diese als Inbegriff unserer Pflichten gegen andere, in ihren Forderungen nicht zu vermittelnde Gegensätze wären. Beide können neben einander bestehen. Wir sollen und dürfen auf unsern eigenen Nutzen, unser eigenes Wohl bedacht sein, dürfen für unsere Lust und unser Vergnügen sorgen, und darum ist es, wie Zufr. VI, 21 die Worte lauten, „ein roher Gedanke, wenn Seneca und andere davor gehalten, dass die Tugend nur allein gut sei". Deshalb nennt Rüdiger die *utilitas propria* auch *rerum principum ethices*, da ja diese von den Regeln der Klugheit handelt.[1] Aber, heisst es im § 141 desselben Buches, *„sola philautia felix esse genus humanum haud potest"*. Ehe noch der Mensch an seine eigene Lust denkt, muss er die Tugend als „einen Befehl Gottes" ausüben d. h. seinen Pflichten gegen seine Mitmenschen nachkommen, die Forderungen der Freundschaft oder Menschenliebe erfüllen. Kommt es dann vor, dass Eigen- und Nächstenliebe kollidieren, so darf die Frage, welcher man folgen soll, nach keinem dieser beiden Prinzipien entschieden werden, sondern nach dem *„principium metaphysicum"*, der Liebe Gottes, welche uns lehrt, dass der Nutzen zweier oder mehrerer dem des einzelnen stets voranzugehen hat.[2]

In seinen ersten Schriften nennt Rüdiger das Prinzip des Naturrechts noch nicht Freundschaft, sondern, um mit Grotius und Pufendorf mehr im Einklang zu stehen, *socialitas*, Geselligkeitstrieb. Später jedoch glaubt er zu der richtigeren Erkenntnis gekommen zu sein, dass nicht dieser letztere Trieb, sondern allein die Freundschaft das einzige, klare und adäquate Prinzip unserer Pflichten gegen andere, also des Naturrechts genannt werden könne. Denn, so lautet in der Ph. pr.[3] der

[1] Ph. pr. II, 144. [2] II, 144. [3] III, 145.

Beweis, die *socialitas* des Pufendorf und Grotius folgen aus der Freundschaft, nicht umgekehrt. Sollen die Menschen Freundschaft üben, so müssen sie zu diesem Zwecke eben in Gesellschaft leben (*„in societate et socialiter vivere“*); aber auch wenn sie in diesem Zustande sich befinden, so folgt daraus noch weiter nichts, als dass sie *“non inimice“*, noch nicht, dass sie *„amice“* leben. Folglich kann der Geselligkeitstrieb kein *principium iuris naturae* sein, er ist nur ein Mittel zur Bethätigung der Freundschaft und, wie unser Philosoph nach seiner dargelegten Ansicht über das Verhältnis von Tugend und Klugheit hinzufügen darf, auch zur Bethätigung der letzteren. *„Societas et hinc deducta socialitas est medium amicitiae, non contra; est autem medium generale non solum amicitiae, sed et prudentiae adeoque iuris naturae et politices medium commune.“*[1] Auch bei dieser Gelegenheit wendet sich Rüdiger wieder gegen die Annahme von angeborenen Ideen und redet von den *„nugae“* der meisten Peripatetiker, die immer nach einem *„principium primum, indemonstrabile et per se notum“* suchen, während wir doch allein der Erfahrung die Auffindung solcher allgemeinen Wahrheiten verdanken. Falsch ist auch die Meinung derer, welche den Willen Gottes zu einem besonderen Prinzip des Naturrechtes machen wollen, denn dieser ist das allgemeine Prinzip der ganzen Moral, das *principium primum practicum*,[2] von welchem also auch das Naturrecht abhängig ist. Darum ist das letztere auch unveränderlich und gilt in solcher unveränderten Form für immer und für alle Fälle, es ist *„immutabile et indispensabile“*.[3] Erwähnenswert ist noch, dass Rüdiger meint,[4] das von Richard Cumberland zum Prinzip des Naturrechts erhobene Wohlwollen komme seinem Prinzip am nächsten.

Frage nach dem Ursprung des sittlichen Uebels.

Wir waren bei unserem letzten grösseren Abschnitte von der Begierde, in diesem Leben Glückseligkeit zu suchen, aus-

[1] ibid. Anm. i. [2] Ph. synth. II, 2. [3] Ph. pr. II 139 ff. [4] ibid. 145, Anm. k.

gegangen und wurden, nachdem wir sie als vergeblich verworfen hatten, an der Hand unsers Philosophen zur Erkenntnis unserer wahren höchsten Güter und in weiterer Entwickelung zur Bestimmung der Prinzipien des Naturrechts und der Ethik geführt. Kehren wir noch einmal zu jener erwähnten Begierde zurück. Es genügt nicht, dass wir sie als eitel und vergeblich erkennen, nein, sie ist nach Rüdiger auch äusserst schädlich, und er teilt ihr in seinem Moralsystem eine höchst bedeutsame Rolle zu: sie löst ihm die wichtige Frage nach dem Ursprung des moralisch Schlechten, des sittlichen Uebels.

Zunächst ist der Einwurf zu entkräften, dass Gott der Urheber der Sünde sein könne, weil er doch der Schöpfer ist von allem, was ausser ihm besteht. Dass diese Aufgabe unserm Philosophen von seinem Standpunkte aus leichter sein muss als den Verfechtern der prästabilierten Harmonie, ist ersichtlich. Gott umfasst seine Geschöpfe und unter ihnen am meisten die Menschen mit der grössten Liebe und will von ihnen wieder geliebt werden. Liebe aber ist eine „*unio desiderata duarum voluntatum*“, aber, wohlgemerkt, „*sine coactione*“,[1] und daher erhielt der Mensch von Gott eben die Freiheit, seines Schöpfers Willen zu thun oder nicht und somit die Möglichkeit, einen Fehltritt zu begehen. Nur wer Gott als Herrn fürchtet, nicht, wer ihn als einen Vater liebt, kann sich darüber wundern, dass der Mensch mit der Fähigkeit, Böses zu thun, von Gott geschaffen ist.[2] Nur von dem Guten, nicht von dem Schlechten kann Gott die *causa efficiens* sein, sondern dieses verdanken wir uns selber und unseren Eltern,[3] da es ja Gottes Absichten gerade entgegen ist. Rüdiger erkennt also die Erbsünde (*peccatum originale, lapsus generis humani*) an.

Schuld an diesem Fehltritt ist nichts weiter als ein falscher Gebrauch der uns von Gott gegebenen Triebe, eine Behauptung, die unser Autor an mehreren Stellen[4] sehr eingehend zu begründen sucht. Die Erfahrung lehrt uns, dass unsere Seele, so wie sie geboren wird, keine Fertigkeiten, sondern nur Kräfte oder Triebe hat. Diese sind also unsere ersten natürlichen, von Gott gegebenen und gewollten Triebe oder Begierden

---

[1] Ph. pr. II 89. [2] ibid. Anm. h. [3] III, 45. [4] Besonders Ph. pr. III, 42 ff. und 83 ff., sowie Zufr. IV, 18 f. und cap. VIII.

(*prima naturalia*) und zerfallen in tierische, die, nur auf den Leib gerichtet, uns mit den Tieren gemeinsam sind, und in menschliche Triebe. Erstere gehen entweder auf die Erhaltung des einzelnen Menschen: Eigenliebe, oder auf die des Geschlechts: Begierde der Fortpflanzung und der Auferziehung. Die menschlichen Triebe dagegen sind 1. in Ansehen des Verstandes: Begierde der Wahrheit; 2. in Ansehen des Willens: Begierde der Glückseligkeit; 3. in Ansehen der menschlichen Gesellschaft: Begierde der Menschenliebe, und die diesen drei Trieben entsprechenden göttlichen Absichten sind: Erkenntnis der Wahrheit, ewige Seligkeit und Freundschaft. Diese sechs Triebe sind also gewissermassen das von der Natur uns gegebene Material, und für alles weitere, was der Mensch mit ihnen beginnt, ist Gott, wenn wir diesen Ausdruck gebrauchen dürfen, nicht verantwortlich zu machen.

Die nächste Aufgabe des Menschen ist, aus diesen Trieben Fertigkeiten zu machen, und das geschieht, „wenn der Trieb durch guten oder üblen Gebrauch der Vernunft auf gewisse Mittel fällt und nach diesen trachtet; so wird er zur Gemütsbewegung und diese durch oft wiederholten Gebrauch zur Gewohnheit oder Fertigkeit". An sich sind also die Gemütsbewegungen keineswegs etwas Schlechtes, man muss und darf sie nicht, wie die Stoiker wollen, ganz austilgen, sondern mässigen, „weil, wie Archytas richtig sagt, ihre gänzliche Austilgung (ἀπάθεια) die Seele auch in Ansehung ihrer von Gott gegebenen Triebe unempfindlich macht". Aber darauf kommt es an, dass man aus jenen Trieben zwei Fertigkeiten erlangt, nämlich die der Gerechtigkeit oder Tugend, damit wir uns nicht an Gott und Mitmenschen versündigen, und die der Klugheit, auf dass wir uns bei dem Streben nach unserm höchsten Gute in dieser Welt nicht selbst hinderlich sind. Machen wir dagegen von den Begierden den entgegengesetzten, also ungerechten oder thörichten Gebrauch — und das geschieht, wenn wir nicht auf die göttlichen Absichten sehen —, so werden daraus Fertigkeiten der Verderbnis, des moralisch Schlechten, und solche dürfen nicht *habituales* werden. Auf diese Weise wird z. B. aus der an sich berechtigten Eigenliebe durch Angewöhnung von Mitteln, die der Nächstenliebe zuwider sind, die Gemütsbewegung der Ungerechtigkeit, oder sie wird zum

Geldgeiz, wenn man auf Geld nur als Zweck, nicht als ein Mittel zur Erreichung guter Absichten, bedacht ist.

So sollten also alle unsere Triebe in Fertigkeiten der Klugheit und Tugend verwandelt sein, aber statt dessen sind leider Fertigkeiten der Eitelkeit daraus geworden. Und daran trägt die Schuld die übel angebrachte Begierde, in dieser Welt Glückseligkeit zu suchen, die also damit die Ursache des menschlichen Uebels wird, natürlich nur des Uebels, was von anderen oder uns selber, nicht desjenigen, welches von Gott oder der Natur kommt. Denn ersteres ist eine verdiente Strafe oder gehört zu der von Gott in der Natur gestifteten Mischung von Glück und Unglück und hat, wie erwiesen, seinen Nutzen; letzteres aber ist oft durch Klugheit zu vermeiden.[1] Aus gedachter Begier nun als der Mutter entstehen „drei ungeratene Töchter: Ehrsucht, Geldsucht, Wollust" — letztere ist übrigens nach Rüdigers Sprachgebrauch nicht im jetzigen engeren Sinne zu nehmen, sondern bezeichnet allgemein eine Lust am Wohlleben im weitesten Sinne. Um nämlich die erträumte Glückseligkeit hier zu finden, brauchte man Mittel, die lauter Annehmlichkeit ohne Verdriesslichkeit im Gefolge haben. Da es solche aber nicht giebt, sah man einige andere dafür an und zwar solche, die möglichst viel und besonders sinnliche, also leicht erkennbare Annehmlichkeit haben oder zu haben scheinen. Darum fiel die Begierde nicht auf jene drei, als Mittel, wie wir sahen, hoch zu schätzende Güter: Gesundheit, Wahrheit und Tugend; denn viele Gesunde sah man doch sehr geplagt, und die Annehmlichkeit der beiden letzteren springt nicht so leicht in die Augen. Jene Begierde wurde vielmehr auf andere Mittel, nämlich Ehre, Geld, Wollust, gelenkt, und in ihnen glaubte man, da sie viel und zwar äusserlich empfindbare Annehmlichkeit gewähren, die rechten Mittel zur Glückseligkeit gefunden zu haben, und aus dem wiederholten Streben nach diesen Dingen entstanden Ehr- und Geldgeiz und Wollust. Da diese Neigungen nie gesättigt werden und alle gleiches Streben haben, so kommen sie mit einander in Konflikt, und so entsteht das Böse und Schlechte, wie Diebstahl, Raub, Krieg u. s. w.

Dagegen gilt es nun ein Mittel zu suchen. Unsere Vernunft

[1] VI, 3.

allein ist gegen die grosse Heftigkeit der Gemütsbewegungen zu schwach. Unsere Religion zeigt uns mehr als natürliche Kräfte, von denen wir in der Philosophie nicht reden dürfen. So bleibt nur ein Mittel übrig: „Man muss" — und damit kommen wir auf ein eigentümliches Kapitel von Rüdigers praktischer Philosophie, mit welchem der erste, allgemeine Teil unserer Darstellung schliessen mag — „man muss Gemütsneigung mit Gemütsneigung überwinden". Denn zum Glück, so wird weiter argumentiert,[1] widerstrebt eine Neigung der anderen, kann sie also mässigen und regieren. Nun wäre es zwar ein schlechter Vorteil, eine böse oder eitle Fertigkeit, und nur um solche handelt es sich ja, mit einer anderen vertrieben zu haben. Aber unter den eitlen Fertigkeiten sind einige Scheintugenden, *simulacra virtutum*, die also der Tugend selber ähnlich sind. Die Aehnlichkeit besteht nun in folgendem. Die Richtigkeit der Tugend ist eine zweifache: eine der Sache, auf die man geht (*bonitas materialis*), und eine der Absicht dieser Sache (*bonitas formalis*). Von dieser doppelten Richtigkeit kommt den Scheintugenden nur die erstere zu, denn in der Sache selbst haben sie wenige, oft keine Fehler und sind eitel nur in der Absicht, die nicht Tugend, sondern Eitelkeit ist. Ein Beispiel mag uns zeigen, wie Rüdiger sich solche Scheintugenden denkt. Wenn statt Unbarmherzigkeit eine von Ehrbegierde herrührende Barmherzigkeit geübt wird, so ist die Sache, nämlich die Barmherzigkeit, nicht schlecht, aber wohl die mit ihr verknüpfte Absicht des Ehrgeizes: wir haben hier die *bonitas materialis*, es fehlt die *bonitas formalis*. Nun stellt uns unsere Vernunft zwar jene erwähnte doppelte Richtigkeit, also die wahre Tugend vor und wäre auch stark genug, unser Gemüt zu regieren, wenn noch keine widerstrebende Fertigkeit vorhanden wäre, „in welchem Zustande wahrscheinlich die ersten Menschen waren". So aber ist sie nicht stark genug, und daher muss man bei der Besserung „seine Untugenden erst in Scheintugenden verwandeln", und diesen dann die zur wahrhaften Tugend ihnen nur noch fehlende Richtigkeit der Absicht zu verleihen, ist Sache der sie stärkenden Vernunft und Erkenntnis. Dieser letzte Schritt, die Verwandlung von Schein-

[1] Zufr. VIII, 26 ff.

tugenden in wahre Tugenden, ist zwar schwer, aber doch nicht unmöglich, und, so lautet die Versicherung unseres Moralphilosophen in seiner Ph. synth., *„qualiscunque experientia me docuit hunc modum omnium optime succedere“*.[1]

Nachdem wir so die psychologische und metaphysische Frage nach dem Ursprung des Sittlichen erörtert und in der Nächsten- und Eigenliebe die beiden, sich gegenseitig nicht ausschliessenden, sondern ergänzenden Prinzipien der Tugend und Klugheit, also der ganzen Moral kennen gelernt haben, bleibt uns für den zweiten, besonderen Teil unserer Darstellung die Aufgabe, zu zeigen, wie Rüdiger auf diesem Fundament das Gebäude seiner praktischen Philosophie aufbaut, d. h. die Pflichten, die uns die Tugend auferlegt, und die Vorschriften, welche uns die Klugheit giebt, wenigstens in den Hauptzügen vorzuführen.

I. De iustitia.

Ueber die Pflichten, die wir unmittelbar gegen Gott haben — denn mittelbar gehen ja alle auf ihn zurück — äussert unser Philosoph sich nur kurz, denn über die Frömmigkeit, den Inbegriff dieser Pflichten, weiss unsere Vernunft nicht viel zu sagen.[2] Die Frömmigkeit ist eine intellektuelle, bestehend im Preise Gottes als Folge seiner aus den Werken der Natur erkennbaren göttlichen Majestät, oder eine moralische, die sich äussert in Danksagung und im Gebet. Erstere spornt die letztere an (*exacuit*). Je nachdem, ob bei dieser Dank und Gebet nur im Herzen sich kundgiebt oder auch in Worten seinen Ausdruck findet, haben wir eine innere und äussere Frömmigkeit oder Gottesverehrung zu unterscheiden (*interna et externa pietas* bezw. *internus et externus cultus Dei*). Die äussere ist nützlich, aber nicht wesentlich und wird ohne die andere zur Heuchelei; die innere dagegen ist unbedingt notwendig, und erst durch sie wird auch der Tugend ein wesentliches Moment ihrer Richtigkeit, die bereits oben erwähnte *bonitas formalis*, verliehen.[3] Denn ohne sie üben wir die Tugend oder Gerechtigkeit, also unsere Pflichten gegen die Mitmenschen, nur *materialiter*, und mit Rücksicht auf die Unter-

[1] lib. II, cap. 3. [2] Ph. pr. II 130 ff. [3] II 132, Anm. d.

scheidung kann Rüdiger sagen, dass etwas gegen die Frömmigmigkeit verstossen kann, ohne deshalb auch wider die Gerechtigkeit sein zu müssen.[1]

Das Naturrecht.

Ausführlicher finden wir in den Schriften unseres Philosophen die aus dem Princip der Freundschaft oder Nächstenliebe fliessenden Pflichten gegen unsere Mitmenschen behandelt. Pufendorf's und Grotius' Princip war, wie wir sahen, von Rüdiger zurückgewiesen, weil die *socialitas* erst aus der Freundschaft sich ergebe und ein Mittel zu ihrer Bethätigung sei, also nicht selber ein *primum principium* sein könne. Aber auch noch aus einem anderen Grunde ist jenes Princip inadäquat: denn die aus ihm resultierende Regel: *Fac ea, quae necessario conveniunt cum natura hominis sociali, et quae eandem necessario destruunt, omitte,* ist deshalb unvollkommen, also unrichtig, weil sie nicht alle unsere Pflichten gegen andere in sich begreift. Denn es genügt nicht, wenn uns das Naturrecht nur lehrt das zu thun, ohne welches die Gesellschaft nicht bestehen kann, und das zu lassen, wodurch sie notwendig zerstört wird. Nein, die menschliche Gesellschaft ist berechtigt, ausser diesen, ihre Existenz verbürgenden „Zwangspflichten" (*officia necessitatis* oder *necessaria*) auch noch andere Pflichten von uns zu verlangen, die sich nur aus dem Princip der Freundschaft, nicht aus dem des Geselligkeitstriebes ableiten lassen. Dadurch nämlich, dass Gott uns den „*stimulus amoris*" gab, that er uns seinen Willen kund, dass der Mensch nicht nur überhaupt in Gesellschaft, sondern dass er auch „*commode*", angenehm, behaglich in ihr leben solle, und deshalb hat jeder gegen seinen Nächsten auch noch „*officia commoditatis*", Liebespflichten zu erfüllen.[2] Daraus ergiebt sich die allgemeine Norm für unser Verhalten gegen die Mitmenschen: *Fac ea, quae ad societatem humanam et necessaria sunt et commoda; quae contrario se habent, omitte.*[3] Dies soll stets die Maxime für unsere Handlungen sein. Schreibt dagegen die Freundschaft oder Rücksicht auf den gemeinsamen Nutzen, das „prin-

[1] II, 133. [2] Ph. synth. II, 2, cap. 2 u. Ph. pr. II, 156.
[3] Ph. synth. ibid.

cipium iusti", nichts vor, so folgen wir mit Recht unserm eigenen Nutzen und handeln nach dem „*principium liciti*".[1] Im Kollisionsfalle geht die Nächstenliebe vor, so dass ich mehreren Menschen unter Umständen selbst mit eigenem Nachteil helfen muss, vorausgesetzt, dass nicht andere es ohne ihren Schaden können. Der Anspruch auf und die Verpflichtung zur Erfüllung der Freundschaftspflichten beginnt erst dann, wenn die eigenen Kräfte nicht mehr reichen und andererseits ein Ueberschuss an solchen vorhanden ist.[2]

Rüdiger teilt in der *Philosophia pragmatica* — die Anordnung in seinem ersten Compendium ist eine andere — das Naturrecht in drei Teile und behandelt im ersten Abschnitt das allgemeine Naturrecht (*ius naturae commune*), im zweiten das natürliche Staats- und im dritten das Völkerrecht (*ius naturae ciritatis* resp. *gentium*).

1. Das allgemeine Naturrecht.

Das zuerst genannte Naturrecht gilt für alle Menschen, in welchem Zustande immer sie leben, und tritt uns entgegen entweder als Recht der ganzen Gesellschaft, welches die „*officia societatis*" von uns fordert, oder als Recht des einzelnen auf die durch Gottes Liebe gewährte Zufriedenheit. Den Komplex der diesem Rechte des einzelnen notwendig entsprechenden Pflichten nennt unser Autor Freundschaft.[3] Da diese aber zugleich auch das Princip des ganzen Naturrechts, also auch aller unserer Pflichten gegen andere ist, so müssen wir eine Doppeldeutigkeit des Wortes Freundschaft annehmen, wozu uns auch Rüdigers Worte selber berechtigen. Denn jene Gesellschaftspflichten, heisst es II, 157, zu denen gerechnet werden Zeugung und Erziehung von Kindern, Wahrung von Leben und Eigentum und gerechte Beilegung der über letzteres entstehenden Streitigkeiten, jene Pflichten sind Mittel zur Garantie der *socialitas*. Die andere Art dagegen ist eine Forderung der Freundschaft in engerem Sinne, es sind „*officia amicitiae in specie sic dictae*".[4] Sie zerfallen in *officia iustitiae* — wir behalten der Kürze und Prägnanz wegen die lateinischen Be-

[1] Ph. pr. II, 149. [2] II, 147. [3] II, 157. [4] II, 158.

nennungen bei —, die leicht erkennbar und auch ohne vorhergehende Verträge unumstösslich sind, nicht verneint werden können und in einem Unterlassen bestehen, und in *officia honestatis*, deren Verbindlichkeit nicht so leicht von jedem erkannt wird, und die in einem Thun bestehen: *„officia iustitiae et honestatis realiter haud differunt, sed solum ratione convictionis, et coram Deo et conscientia aequaliter obligant utraque“*.[1] Alle Pflichten sind entweder directe oder indirekte und entweder hypothetische, die erst auf Grund eines vorhergehenden Vertrages gültig werden, oder absolute, bei denen eine solche Bedingung nicht vorliegt. In Kollisionsfällen haben aus leicht ersichtlichen Gründen die *officia societatis* vor denen *amicitae* und die *officia necessitatis* vor denjenigen *commoditatis* den Vorzug, während die *officia iustitiae* und *honestatis* in gleicher Weise binden.

Nach dieser nochmaligen Teilung unserer Pflichten gegen andere muss auch unser oben aufgestellter Satz über die Principien des sittlichen Handelns dahin erweitert werden, dass es genauer genommen drei Motive sind, die unser Thun und Lassen beherrschen sollen: der Nutzen der ganzen menschlichen Gesellschaft, der des einzelnen Mitmenschen und der eigene. Die Wichtigkeit dieser Principien rangiert nach der Reihenfolge, in der sie hier gegeben sind.

Aus den Ansprüchen, welche die menschliche Gesellschaft auf unsere überflüssigen Kräfte zu erheben berechtigt ist, resultiert unsere Pflicht, das eigene Leben nach Kräften zu erhalten. Sie ist eine absolute, indirekte Zwangspflicht. Die Erhaltung des Lebens ist eine positive, wenn wir alles thun, es zu erhalten bezw. zu verlängern, und eine negative, wenn wir alles fernhalten, was Leben und Gesundheit schaden kann. Daher ist der Selbstmord nicht erlaubt, solange wir der Menschheit noch irgendwie nützlich sein können. Ist dies jedoch nicht der Fall, so handelt ein Mensch, der von sich selber zur Ueberzeugung gekommen ist, dass er zu nichts mehr brauchbar sein wird — ein *„nebulo“* —, und der darum Hand an sich selbst legt, nicht gegen die Forderungen der Gerechtigkeit, wohl aber gegen die Frömmigkeit vor Gott, weil er ein so

[1] II, 138.

grosses Gut wie das Leben undankbar von sich geworfen.[1] Verlangt es der allgemeine Nutzen, so dürfen wir selbst solche Mittel nicht zurückweisen, die uns selber schaden. Daher ist es recht und lobenswert, in einem nicht ungerechten Kriege den Tod zu erleiden oder als Märtyrer einer „nützlichen" Wahrheit Hass und andere Unannehmlichkeiten sich zuzuziehen.

Eine der eben behandelten ähnliche Verpflichtung, jedoch nicht Zwangs-, sondern Liebespflicht, ist die Ausbildung unserer körperlichen und geistigen Kräfte, letzterer sowohl nach der Seite des Intellekts wie des Willens, in der Weise und in dem Grade, dass für unsere Mitmenschen der grösstmögliche Nutzen daraus erspriesst.[2]

Waren diese beiden Pflichten indirekte und waren wir ihre Erfüllung der Gesamtheit schuldig, so schreibt uns unsere direkte, von allen leicht erkennbare und von allen zu fordernde Pflicht dem einzelnen gegenüber — daher *officium iustitiae* — vor: Verletze niemanden! Auch diese Forderung ist eine absolute, da sie nicht der Anerkennung durch vorhergehenden Vertrag bedarf. Sie verbietet nicht nur grobe körperliche Verletzung durch Verwundung oder Totschlag, sondern umfasst auch das Verbot jeglicher anderer Art von Schädigung, sei es des Besitztums durch Gewalt oder List, Uebervorteilung im Handel und andere Mittel, sei es des guten Rufes durch unsere Rede. Wir sollen die Wahrheit lieben und reden, aber deshalb dürfen und sollen wir doch das verschweigen, was dem oder jenem schaden, aber niemandem nützen könnte, z. B. wenn man weiss, dass ein wackerer Mensch einem Ehebruch entstammt. Die aus dem Besitze einer Sache erwachsenden Rechte des Besitzers dürfen nicht verletzt werden; denn der Besitz ist ein von Gott gewolltes unvermeidliches Mittel, um unter schlechten und vielen Menschen den Frieden aufrecht zu erhalten, und wurde eingeführt, als wegen der Schlechtigkeit und Menge der Menschen die Gütergemeinschaft nicht mehr haltbar war, um fortwährenden Kampf und Streit zu verhindern.[3] Jedoch darf keiner mehr besitzen, als er für sich und die Seinen zur Erlangung und Erhaltung des höchsten irdischen Gutes bedarf, ein Gedanke, der unseren Philosophen

[1] II, 165. [2] II, 167 ff. [3] II, 178.

zu der etwas eigenartigen Konsequenz führt: Wenn jemand, dessen Mittel für die Erreichung jenes Zieles zu gering sind, einem anderen, der mehr als genug hat, für seine Ware oder Leistung einen höheren Preis abfordert als gewöhnlich, so begeht er damit kein Unrecht.[1]

Gebot uns diese Pflicht, alles zu unterlassen, was unsern Nächsten in seinen berechtigten Ansprüchen auf Zufriedenheit stören kann, so fordert die *honestas* von uns, dass wir vielmehr alles thun, ihn in diesem Streben zu fördern. Wir erreichen es durch Humanität und Selbstbeherrschung in unserem eigenen Thun und andererseits durch Bescheidenheit und Geduld mit denen, welche es uns gegenüber an den beiden ersteren Tugenden fehlen lassen. Wir sollen jedoch solche durch geeignete Mittel zu deren Ausübung zu bewegen suchen. Die Erfüllung dieser Pflichten soll aus wahrer Gesinnung kommen, und darum dürfen wir uns ihr auch nicht entziehen, selbst wenn wir einen plausibeln Vorwand fänden. Natürlich dürfen wir nach den Forderungen der *honestas* nur handeln, wenn es sich um wahre, nicht, wenn es sich um eitle Güter handelt. Darum darf auch die Geduld nicht etwa in Schwachheit und Nachsicht ausarten; wahre Geduld vielmehr erheischt tapfere Gesinnung, denn Selbstüberwindung ist schwer. Hierher gehört auch das Erweisen von Wohlthaten. Man muss dabei sehen auf das Bedürfnis und Würdigkeit. Gegen erwiesene Wohlthaten sollen wir eine dankbare Gesinnung bewahren.[2]

Das folgende Kapitel bildet den Uebergang zu den hypothetischen Pflichten und handelt vom Vertrag. Dieser ist eine Vereinbarung zweier oder mehrerer Gesellschaften oder einzelner mit der Absicht, sich gegenseitig die *officia commoditatis* und *honestatis* zu erweisen; diese aber werden durch den Vertrag zu solchen *necessitatis* und *iustitiae*. Er kann gelöst werden, wie er geschlossen wurde, also durch beiderseitige Zustimmung (*mutuo consensu*). Seine Gültigkeit ist bedingt durch Zurechnungsfähigkeit beider Contrahenten. Der Eid ist eine Bekräftigung des Vertrages.

Auf einem solchen Vertrage beruht, also eine hypothetische Pflicht ist nun die der Ehegatten. Die Ehe ist

[1] II, 184. [2] II, 185—207.

ein Vertrag zwischen Mann und Weib zum Zweck der Fortpflanzung, also der Erhaltung des Menschengeschlechts. Daher sind alle zu ihr verpflichtet, wenn nicht triftige Gründe, als Krankheit u. a., im Wege stehen. Sie kann, weil sie ein Vertrag ist, swischen zwei oder mehreren Personen geschlossen werden: *mono-* oder *polygamia*. Ueber letztere urteilt Rüdiger in der Ph. synth.[1]: *Polygamia virilis iure naturae omnino est licita; muliebris quoque officiis necessitatis haud repugnat.* Auch in dem letzten Compendium[2] wird die Polygamie im Prinzip nicht unbedingt verworfen, doch soll sie auf die seltensten Fälle beschränkt werden, besonders, weil sie manche Unzuträglichkeiten mit sich führt.

Durch das Hinzukommen von Kindern erwachsen den Ehegatten neue Pflichten: die der Kindererziehung. Die körperlichen und geistigen Kräfte der Kinder müssen so ausgebildet werden, dass sie zu möglichst brauchbaren Mitgliedern der menschlichen Gesellschaft heranwachsen. Daher müssen sie vor allem zur Wahrheit, Tugend und Klugheit erzogen werden. Die Pflicht der Erziehung, die somit der Gesellschaft geschuldet wird, ist von dieser auch eigentlich zu übernehmen und ist nur durch stillschweigenden Vertrag auf die Eltern übergegangen. Kinder schulden ihren Eltern und Lehrern Gehorsam und Dankbarkeit.

Zur Familie gehören ausserdem noch diejenigen, welche in einem Dienstverhältnis zu ihr stehen. Dieses Verhältnis zwischen Herr und Knecht beruht hauptsächlich auf der geistigen Superiorität des ersteren, denn der andere ist ein *„homo pauper, nulla arte, qua reipublicae inserviat, instructus, officia domino et perpetua et indeterminata, quatenus sanitati et pietati suae non sunt contraria, offerens, ut ab ipso alatur et conserretur“.*[3] Rüdiger spricht hier natürlich nur von den Leibeigenen (*servi*): der, welcher *„determinata officia domino offert“*, wie z. B. der Handwerksgehülfe, steht zu seinem *„dominus“*, Arbeitgeber, in einem anderen Verhältnis. Dass unser Philosoph somit die Leibeigenschaft und ihre Konsequenzen — z. B. dass der Herr über den Leibeigenen unbedingtes Strafrecht besitzt, ihn körperlich züchtigen darf u. s. w. —

[1] Ius. nat. II, 1. [2] Ph. pr. II, 223. [3] II, 231.

anerkennt, darf uns nicht wundern; war doch dieses sociale Verhältnis ein rechtlich bestehendes und dem allgemeinen Zeitbewusstsein keineswegs widersprechend. Dass aber Rüdiger das Drückende, die Härte jenes Verhältnisses möglichst gemildert wissen will, zeigt in der obigen Definition der einschränkende Satz „... *officia, quatenus sanitati et pietati suae non sunt contraria*" und die weitere Forderung, dass jede Strafe nur zur Besserung dienen soll.

2. Das natürliche Staatsrecht.

Die Familie bildet die Grundlage der bürgerlichen Gemeinschaft, des Staates. Den Ursprung zu staatlichen Gemeinschaften müssen wir nach Ansicht unseres Philosophen in der Furcht suchen. Das zeigen nicht nur ausdrücklich seine eigenen Worte: *„optime nobis videntur respondere, qui eam (sc. civitatem) ex metu ortam dicunt"*[1], sondern dazu berechtigt auch die in der *Phil. pragm.* gegebene Auseinandersetzung über die Entstehung des Staates.[2] Hervorgegangen aus dem Bedürfnis des Schutzes und der Sicherheit des einzelnen, verleugnet der Staat seinen Ursprung auch in seinem Zwecke nicht: er soll durch Zwang das erreichen, wozu die Vernunft nicht hinlänglich ist, nämlich schützen gegen Thorheit und Bosheit. Den, in dessen Klugheit und Gerechtigkeit man das meiste Vertrauen setzte, stellte man als Repräsentanten der vereinigten Kräfte aller an die Spitze und verlieh ihm die *„maiestas"*. Diese wird also unmittelbar vom Volke verliehen, mittelbar aber stammt sie von Gott, denn sie ist ein Mittel zur Verwirklichung einer göttlichen Absicht. Von den drei gewöhnlichen Formen der Staatsverfassung, Monarchie, Aristokratie und Demokratie, giebt Rüdiger keiner unbedingt den Vorzug, sondern sein Urteil geht dahin, dass allein der Monarch am besten, er aber allein auch am schlechtesten regieren könne[3], und ähnlich heisst es in der „Klugheit"[4], dass die Monarchie zwar frei sei von *„vitia status"* d. h. Fehlern, die dieser Regierungsform als solcher anhaften, was von den beiden

[1] Ph. synth. Ius nat. II, 3.
[2] Ph. pragm. II, 237.
[3] II, 238, Anm. e.
[4] VII, 12 ff.

anderen nicht gesagt werden könne, dass sie dagegen desto öfter ausgesetzt sei den *„vitia personarum“*.

Um das Ziel der staatlichen Gemeinschaft, Sicherung und Förderung der Zufriedenheit des Individuums wie der Gesamtheit, erreichen zu können, haben sowohl Regierende wie Regierte Pflichten zu erfüllen. Hauptforderung an die Unterthanen ist der Gehorsam. Dass unser Autor diesem Gebote jedoch unter Umständen eine Schranke gesetzt wissen will, zeigt sein Ausspruch in der *Ph. synth.*: *„Si imperans contra omne ius agat cum suis subditis, licite et alter contra hunc arma capit“*. Pflicht der oder des Regenten dagegen ist es, in jeder Weise für das Wohl der Unterthanen zu sorgen. Die hauptsächlichsten Mittel dafür sind die Gesetze, Strafen und Belohnungen. Letztere sind, wenn sie ihren Zweck nicht verfehlen sollen, weise zu verteilen. Die Strafen sollen nicht härter sein als nötig ist und vor allem zur Besserung dienen. Durch unnötige oder grausame Strafen verscherzt ein Regent leicht die Liebe seiner Unterthanen, die doch seine Hauptstütze sein soll und die grössere Erfolge sichert als Furcht. Wirksamer als Strafen überhaupt sind weise Lehren und gute Beispiele. Die Gesetze der weltlichen Obrigkeit sollen stets Mittel der göttlichen sein und daher ihren wichtigsten Zweck darin sehen, Frömmigkeit, Gerechtigkeit und Ehrbarkeit zu verbreiten. Daher muss das bürgerliche Recht, weil es von den Mitteln handelt, durch welche die Menschen den göttlichen Absichten gemäss zu leben gedenken, nach dem Naturrrecht, welches jene Absichten lehrt, limitiert und darauf fundiert werden.

Ein sehr wichtiges Mittel für den Herrscher zur Erfüllung seiner Aufgabe ist aber auch

die Religion.

Er soll sie, heisst es in der *Ph. pr.*[1], so behandeln, wie es das wahre Wohl der Unterthanen erfordert. Von dem Satze *„Toties rei publicae fluctuat navis, quoties religionis movetur anchora“* ausgehend, sucht das XIII. Cap. des Buches

[1] II, 255.

„Klugheit zu leben und zu herrschen“ zunächst darzulegen, dass die Religion zur Erhaltung eines Staates nötig sei. Sie hält durch den Hinweis auf ein Jenseits manchen Bösewicht vom Verbrechen ab, bessert und veredelt die Menschen, zeigt im Regenten den Statthalter Gottes und legt dadurch den Grund zum staatenerhaltenden Gehorsam. Keine Religion aber befiehlt den Gehorsam und die Hochachtung vor der Obrigkeit nachdrücklicher als die christliche, keine dient also dem Staate besser als sie. Darum soll der Herrscher auf Religion in seinem Lande halten, aber er muss in seiner Fürsorge vorsichtig sein, „denn das Volk ist ein gewaltiges Tier, ein Leviathan, dessen Seele die Religion ist, davon diese Bestie mutig und feig wird“. Deshalb ist er vor seinem Gewissen auch nicht verpflichtet, sich um die „theoretische“ Religion seiner Unterthanen zu kümmern; denn die ist Sache des Intellekts, der sich nicht zwingen lässt. Und selbst wenn er von der Wahrheit einer Religion, also beispielsweise der christlichen, überzeugt ist, soll er bedenken, dass man sich in solchen Dingen irren kann, und ferner, dass er seinen Unterthanen seine Ueberzeugung „nicht mit Dragonern, sondern mit Vorstellungen und Lehren beibringen müsse, denn sonst macht er Heuchler“.

So fordert Rüdiger von jedem Regenten Toleranz gegen Andersgläubige. Diese Forderung der Duldsamkeit steht ganz im Einklang mit Rüdigers Charakter, soweit ihn seine Schriften uns zeigen, und mit seiner Polemik gegen Andersdenkende, die, fast immer an das rein Sachliche sich haltend, nie zu persönlicher Gehässigkeit sich hinreissen lässt. Um so höher dürfen wir unserm Philosophen jene Forderung anrechnen, als sie in einem so wohlthuenden Gegensatz steht zu der Unduldsamkeit der protestantischen Orthodoxie jener Zeit und auch besonders zu jenen, teils rein persönlichen Angriffen, die aus pietistischen Kreisen gegen Wolfs Lehre gerichtet wurden. — Die Toleranz gegen Andersgläubige darf freilich nach Rüdigers Meinung nur so weit gehen, als die Theorieen einer Richtung und ihrer Anhänger nicht anfangen, das Wohl des Staates zu gefährden. Dann darf und muss der Regent gegen sie einschreiten und sie unterdrücken, denn in diesem Falle würde die „praktische“ Religion, d. h. Frömmigkeit, Gerechtigkeit

und Ehrbarkeit, erschüttert, die vielmehr mit allen Majestätsrechten zu fördern sind. Zu einem Kriege darf die Religion nie der Anlass werden, alle Religionskriege sind also ungerecht.[1]

3. Das Völkerrecht.

So giebt es aber doch gerechte Kriege? Die Frage führt zum dritten Teile des Naturrechts, dem Völkerrecht, *ius gentium* oder, wie unser Philosoph es auch nennt, *ius status naturalis*. In diesem natürlichen Zustande besteht allerdings unter Umständen nicht allein das Recht, sondern sogar die Pflicht des Krieges. „Diejenigen", heisst es in der *Ph. pr.*[2], „welche unter keiner menschlichen Majestät stehen, müssen von dem Kriege gegen Ihresgleichen einen solchen Gebrauch machen, wie die Obrigkeit im Staate von der Strafe, d. h. sie müssen durch Krieg den Gesetzen des Naturrechts auch unter sich Geltung verschaffen". In einem solchen natürlichen Zustande leben aber nicht nur Völker miteinander, sondern in gewissen Fälllen auch die Glieder eines Staates. Ein Fall wurde bereits von uns erwähnt[3], wo wir davon sprachen, dass die Unterthanen in die Lage kommen können, gegen ihren Herrscher die Waffen zu ergreifen und damit ihm gegenüber in den *status naturalis* zu treten. Ein anderer Fall wäre der, dass die Untergebenen mit Hülfe der Obrigkeit ihre Rechte nicht schützen oder verlorene nicht wieder erlangen können; auch diese dürfen nach dem *ius status naturalis* handeln.[4] Gäbe es für die in diesem Zustande Lebenden ausser dem Kriege noch ein anderes Mittel, die Völker nach dem Willen Gottes zu lenken, so wäre der Krieg, weil an sich dem Princip der Geselligkeit und Freundschaft durchaus entgegenhandelnd, zu verwerfen. Da aber die Erfahrung lehrt, dass ohne das Mittel des Krieges alle unter beständigem Streit und Kampf zu leiden hätten, ein Uebel, dass eben durch den Krieg zum grössten Teil beseitigt wird, so ist klar, dass Gott auch dieses gewaltsame Mittel zur Erreichung seiner Zwecke billigt. Das Gleiche gilt von den Strafen im *status civilis*. Von diesem

[1] „Klugh." a. a. O. und Ph. pr. II, 245 — 259. [2] II, 263.
[3] p. 40. [4] II, 138, Anm. d.

Gesichtspunkte aus nennt unser Philosoph den Krieg ein „*medium maxime noxium, sed unicum et necessarium eorum, qui in statu naturali vivunt*“, um durch Waffengewalt die verletzten Rechte wieder zur Geltung zu bringen.[1] Doch sollen die Kriege, soweit es angeht, human geführt werden, jede unnötige Grausamkeit, besonders gegen die nicht am Kampfe Beteiligten, als Weiber, Kinder, Greise, soll unterbleiben, und überhaupt darf der Krieg nie als Zweck, sondern stets nur als Mittel zu diesem Zweck angesehen werden. Wegen der Gefährlichkeit dieses Mittels sollen Völker und Fürsten wohl mit sich zu Rate gehen, ehe sie ein solch zweischneidiges Schwert in die Hand nehmen.[2] Im übrigen gelten für die Völker in vielen Punkten dieselben Verpflichtungen wie für einzelne Menschen. Dies bezieht sich nicht nur auf Bündnisse, Friedensschlüsse und Verträge aller Art, für die auch dem Feinde gegenüber dieselben Grundsätze bestehen bleiben, sondern auch auf alle „*officia honestatis*“ im internationalen Verkehr.[3]

II. De prudentia.

Wenden wir uns jetzt zu einer gedrängten Darstellung desjenigen, was uns die Klugheit, der zweite Teil von Rüdigers Moralphilosophie, gebietet.

Die Klugheit besteht im Auffinden, richtigen Abschätzen und zweckmässigen Anwenden von Mitteln zur Erreichung der durch die Gerechtigkeit als richtig hingestellten Zwecke; ihr rechter Gebrauch setzt also die *iustitia* und *sapientia* voraus. Entsprechend den drei Hauptzwecken oder höchsten Gütern des Menschen, Zufriedenheit, Freundschaft und ewige Seligkeit, muss es drei Arten von Klugheit geben, die in der „Zufriedenheit“[4] genannt werden: Vergnügensklugheit oder *prudentia ethica*, Staatsklugheit oder *prudentia politica* und christliche Klugheit. Zu letzterer kann aber nicht die Vernunft, sondern nur die christliche Lehre hinlängliche Mittel geben. Darum teilt unser Philosoph das dritte, „*de prudentia*“ betitelte Buch seines Grundrisses auch nicht in drei, sondern nur in die beiden Teile Ethik und Politik. Beide unterscheiden sich in

[1] II, 263, Anm. b. [2] II, 264—269. [3] II, 275 ff. [4] VII, 1.

Ansehung ihres Zweckes nicht oder doch nur dadurch, dass erstere auf die Zufriedenheit des einzelnen, letztere auf die des ganzen Staates geht. Sieht man jedoch auf die Mittel, so besteht ein Unterschied zwischen beiden darin, dass allein die Politik *„media maiestatica“* — d. h. Mittel, die kraft der *maiestas* angewandt werden, welche dem oder den Regenten vom Volke verliehen ist — und zwar nur solche angiebt.[1]

Die Mittel zur Zufriedenheit überhaupt[2] lassen sich in zwei Arten teilen, in allgemeine, die zur Erlangung des höchsten Gutes sowohl des einzelnen wie der Gesellschaft dienen, und in besondere, die nur die Zufriedenheit des Individuums im Auge haben. Zur ersten Klasse gehören die allgemeine Klugheit und die Tugend oder Gerechtigkeit, Mittel der anderen Art sind der rechte Gebrauch von Furcht und Hoffnung und die Vergleichung des Guten und Bösen oder der Annehmlichkeiten und Verdriesslichkeiten dieses Lebens.[3] Die allgemeine Klugheit besteht darin, die Annehmlichkeit der hier vorkommenden Dinge zu geniessen und zu vermehren, die Verdriesslichkeiten zu beseitigen und zu vermindern, und um sie zu besitzen, muss man von den Kräften und Wirkungen richtige Gedanken haben (*ratiocinatio causalis*), Mittel und Absichten wohl überlegen (*ratiocinatio practica*) und die Lehre von der Wahrscheinlichkeit kennen.[4] Ueber das Wesen und die Erlangung des zweiten allgemeinen Mittels, der Tugend, haben wir bereits gesprochen; sie gehört auch nur in gewissem Sinne, nämlich als Förderungsmittel der Zufriedenheit, in die Klugheitslehre.

So erübrigt nur noch, über die besonderen Mittel einige Worte zu sagen. Rüdiger widmet der Besprechung des rechten Gebrauchs von Furcht und Hoffnung, obwohl er schon vorher vom richtigen Gebrauch der Begierden überhaupt gehandelt hat, ein besonderes Kapitel, weil eine verkehrte Anwendung jener beiden eine so wichtige Ursache der gestörten Zufrieden-

[1] Ph. pr. III, 179 und Anm. b.

[2] Wir müssen auch darauf wenigstens kurz eingehen, um zu zeigen, dass RÜDIGER nicht nur theoretisch seine Lehre von den höchsten Gütern aufstellt, sondern sich auch bemüht zu beweisen, dass es *in praxi* Mittel und Wege zu ihrer Erwerbung giebt.

[3] „Zufr.“ VII, 2. [4] ibid. VII, 3.

heit ist. Der vernünftige Gebrauch beruht vornehmlich darauf, dass man weiss: 1. was man fürchten oder hoffen soll; 2. wie man sich im Fürchten und Hoffen zu verhalten hat. Auf die erste Frage antwortet unser Philosoph[1]: Fürchten sollen wir nur, was wahrscheinlich ist und uns an der Zufriedenheit dieses oder der Seligkeit des ewigen Lebens hindert; hoffen nur, was wahrscheinlich und ein Mittel jener beiden höchsten Güter ist. Bloss Mögliches sollen wir nicht fürchten und auch Wahrscheinliches nur dann, wenn die Furcht uns zu Mitteln antreibt oder antreiben kann, d. h. wenn sie uns vor der schädlichen Sicherheit oder Sorglosigkeit bewahrt.[2] Haben wir in diesem Fall unser Bestes gethan, so dürfen wir alles andere getrost Gott befehlen. Bei Erörterung des zweiten Punktes, des „Wie?", warnt unser Philosoph vor dem verhängnisvollen, weit verbreiteten Irrtum, das Gehoffte als das einzige Mittel unserer Zufriedenheit oder Seligkeit zu betrachten. Gerade daher rührt so viel Unzufriedenheit, dass man sich einbildet, man müsse gerade dieses oder jenes unbedingt besitzen, um zufrieden zu sein; wird dieses dann vom Glück versagt, so ist der Jammer gross.

Hierher gehört auch der richtige Gebrauch der anzuwendenden Mittel, und dieser wiederum setzt die rechte Wertschätzung der Dinge voraus. Der Wert aber eines Dinges ist nichts anderes als sein Vermögen, uns einen Teil der Zufriedenheit, Freundschaft, Seligkeit zu verschaffen. Der Nutzen dieser ganzen Lehre ist klar, wenn man sieht, „wie fast alle Menschen durch den tollen Gebrauch der Furcht und Hoffnung sich vergebliche Not machen und ihre eigene Zufriedenheit hindern".[3]

Lehrte uns dieses Mittel, wie man einen grossen Teil des Uebels, das unsere Zufriedenheit stört, vermeiden oder wenigstens vermindern kann, so kommt das andere besondere Mittel, die Vergleichung des Guten und Bösen, zur Geltung bei unvermeidlichem Uebel. Da ist nun das einzige und beste Mittel die Tugend der Geduld, und diese kann gefördert werden durch jene erwähnte Vergleichung, die hauptsächlich darin besteht, dass man die Gedanken von der vergeblichen

[1] IX, 5. [2] IX, 13f. [3] IX, 19ff. Ph. pr. III, 5ff. 9ff.

Betrachtung des Uebels sogleich wegwende und auf das Gute desselben aufmerke, um ein Mittel entweder gegen dieses oder ein anderes Uebel oder zu einem anderen Guten herauszufinden".[1] Diese Vorschrift der Klugheit kommt also im wesentlichen darauf hinaus, im Interesse der eigenen Zufriedenheit, also des höchsten irdischen Gutes des einzelnen, jedem Unglück, jedem Bösen doch auch eine gute Seite abzugewinnen, und unser Philosoph lässt es nicht an eingehenden Beweisen[2] fehlen, dass dies in jeder menschlichen Lage, in jedem Stande, unter allen Verhältnissen möglich sei. Wollen uns die hier vorgebrachten Gründe zum Teil auch etwas eigenartig, um nicht zu sagen paradox, erscheinen, so kann doch der letzte Trost, den es selbst im äussersten Unglück noch giebt, ein feststehender Grund zu steter Zufriedenheit und Gemütsruhe bleiben: Die Ergebung in den göttlichen Willen, der in weiser Absicht Gutes und Böses gemischt hat, um uns den Tod zu versüssen und die Sehnsucht nach der Vereinigung unserer Seele mit der Gottheit zu erwecken, die ja unser letztes und höchstes Gut ist.

Die ganze Ethik zerfällt in einen theoretischen und praktischen Teil; jener handelt von der Bestimmung des höchsten Gutes, dieser von den Mitteln, es zu erreichen. Eine besondere Art der praktischen Ethik ist die politische Klugheit, *prudentia politica*, aber wohl verstanden *prudentia politica „ethica"*[3] und als solche nicht zu verwechseln mit der Politik, dem zweiten Hauptteil der ganzen Klugheitslehre. Die Politik handelt von der Zufriedenheit des Staates, während jene es mit der des Individuums zu thun hat. Zur Unterscheidung beider gebraucht Rüdiger in seiner *Ph. synth.* auch die Benennungen *prudentia politica privata* und *publica*. Das Wesen der ersteren, der politischen Klugheit des einzelnen, besteht in der Hauptsache in der Klugheit des Verkehrs mit anderen: *prudentia conversandi* heisst sie *Ph. pr.* III. 59, die demnach definirt wird als *„modus obtinendae ἀυταρχείας mediis ex conversatione hominum petitis"*. Sie erfordert eine genaue Kenntnis unseres eigenen Ich sowohl wie anderer Menschen und zwar besonders in Ansehung der Seele nach Seiten des Intellekts

[1] X, 1 ff. [2] X, 11—49. [3] Ph. pr. III, 59, Anm. a.

wie des Willens. *Sua aliorumve decernenda indoles* wird daher von unserm Philosophen auch das Fundament der ganzen Klugheit genannt.[1] Dass diese Kenntnis erforderlich ist, wenn wir nach den Regeln der Klugheit verfahren wollen, ist leicht ersichtlich. Können wir doch nur dadurch, dass wir wissen, was wir von jedem zu erwarten haben und wie wir ihn behandeln müssen, um ihn unserm Interesse dienstbar zu machen, aus dem Verkehr mit unseren Mitmenschen den grösstmöglichen Vorteil für unsere Zufriedenheit ziehen. Eins aber dürfen wir bei alledem nicht vergessen, und das wollen wir auch an dieser Stelle noch einmal betonen: Bevor überhaupt der Egoismus Rechte geltend machen darf, muss erst die Frage entschieden werden, ob nicht die Nächstenliebe uns anderes vorschreibt; das *„principium iusti"* muss stets höher stehen als das *„principium liciti"*.

Von einer Darstellung des zweiten Teiles der Klugheitslehre, der Politik, die ausser in den Grundrissen noch besonders in der Schrift „Klugheit zu leben und zu herrschen" sehr ausführlich behandelt ist, können wir füglich absehen, da sie über den Rahmen einer allgemeinen Betrachtung der ganzen Moralphilosophie Rüdigers hinausgehen würde. Der leitende Gedanke aller in der Staatslehre gegebenen Anweisungen und Belehrungen ist der, zu zeigen, was der oder die Regenten eines Staates, sei er eine Monarchie, Aristokratie oder Demokratie, zu thun haben, um unter steter Wahrung der Gerechtigkeit den Staat nach aussen und innen klug zu lenken, und so soll die Staatsklugheit die Aufgabe, welche die Ethik für den einzelnen hat, für die ganze menschliche Gesellschaft lösen: sie soll diese ihrem höchsten Gute, der Freundschaft, entgegenführen.

Die geschichtliche Stellung der Moralphilosophie Rüdigers.

Wir haben in der Einleitung unserer Darstellung Rüdigers philosophischen Standpunkt im allgemeinen, insbesondere seine Stellung zur Philosophie seiner Zeit kennen gelernt. Legen wir jetzt zum Schluss uns die Frage vor, welchen Platz speciell

[1] Ph. pr. III, 142 und ähnlich S. V. et F. p. 502.

seine Moralphilosophie in der geschichtlichen Entwicklung dieses Zweiges der Gesamtphilosophie einnimmt. Es hängt mit seiner Richtung als Eklektiker zusammen, dass diese Frage nicht einfach zu beantworten sein wird. Ist doch gerade das für den Eklekticismus bezeichnend, dass er weniger darauf bedacht ist, von der einmal gewählten Grundlage ausgehend nun auch die letzten Consequenzen zu ziehen, als vielmehr darauf, die Gegensätze, soweit es angeht, zu versöhnen. Eine kurze Zusammenfassung der gewonnenen Resultate und Hervorhebung der Punkte, die bei der Beurteilung eines Moralsystems in Frage kommen, wird uns am einfachsten Rüdigers Stellung als Moralphilosoph erläutern.

Was zunächst die Frage nach dem letzten Grunde des Sittlichen betrifft, so gehört Rüdiger entschieden zu den Philosophen, die in letzter Instanz eine metaphysisch-transcendentale Ableitung des Sittlichen lehren. Nicht aus der Natur des Menschen ergeben sich von selbst die sittlichen Normen, nicht besitzt das Sittliche auf sich selbst beruhende Substanzialität: in Gott ruht der letzte Grund aller Sittlichkeit. Doch ist es nicht ein notwendiger Ausfluss seines Wesens, so dass Gott selber durch dasselbe bestimmt würde[1]; vielmehr ist es der absolut unbeschränkte Wille der Gottheit, der gerade so und nicht anders das Sittengesetz bestimmt hat.

Wie kommen wir nun zur Erkenntnis des Sittlichen und wie entstehen sittliche Werturteile? Einen angeborenen moralischen Sinn, ein specifisch sittliches Gefühl — wie Leibniz es mit seiner Behauptung einer natürlichen, instinktiven Sittlichkeit angenommen hatte — musste unser Philosoph verwerfen, da er ja in der Ableitung aller unserer Begriffe durchaus Empirist ist. So sieht er in der Erfahrung die Quelle auch unserer sittlichen Begriffe. Vernunftschlüsse, basierend auf Erfahrung, führen uns zur Erkenntnis einer weltregierenden Gottheit und einer sittlichen Weltordnung. Vernunft und Erfahrung lehren uns auch einsehen, dass es zwischen *„iustitia“* und *„prudentia“* oder, um mit der gebräuchlichen Terminologie zu reden, zwischen Egoismus und Altruismus einen Mittelweg giebt, eine Lebensführung, die beide Willensrichtungen neben ein-

[1] Auch hierin ist Rüdiger ein Gegner Leibnizens.

ander zu ihrem Rechte kommen lässt. Hieraus können wir dann auch den Massstab für die Beurteilung des Sittlichen gewinnen, also zu sittlichen Werturteilen gelangeu. Sittlich ist weder das, was der Egoismus fordert, noch auch das, was der Altruismus vorschreibt, sondern das, was sich mit beiden verneinen lässt. Das „wie" dieser Vereinbarkeit ist freilich eine von Fall zu Falle zu entscheidende Frage.

Was veranlasst uns nun aber, nachdem wir das Sittliche erkannt haben, es auch zu thun? Die Antwort ergiebt sich aus Rüdigers Stellung zum Eudämonismus. Der nächste Grund für den Menschen, sittlich zu sein, ist sein eudämonistisches Streben, hier auf Erden den höchsterreichbaren Grad von Glückseligkeit zu erlangen, also zunächst ein Nützlichkeitsgrund. Doch würden wir Rüdiger unrichtig beurteilen, wenn wir sein System deshalb eine Utilitätsmoral im gebräuchlichen Sinne des Wortes nennen wollten. Steht dem doch schon die Forderung entgegen, dass ein jeder das Wohl der Gesamtheit stets über sein eigenes setzen soll, und jene andere, dass wir tugendhaft sein sollen, selbst wenn wir Verdriesslichkeit davon haben sollten. Denn im letzten Grunde üben wir die Tugend um Gottes willen, und dies ist der höhere Gesichtspunkt in Rüdigers Ableitung der sittlichen Motive. Erkenntnis und ein natürlicher Zug führt die Seele zu Gott als dem höchsten und vollkommensten Gute, und je mehr sie sich zu seiner Liebe emporschwingt, desto tugendhafter wird sie werden, desto mehr lernt sie alle Güter nur in dem Masse schätzen, als sie an jenem höchsten Gute participieren.

Bei dem grossen Einfluss, den unser Philosoph beim Zustandekommen des Sittlichen der Vernunfterkenntnis einräumt, könnte es auf den ersten Blick scheinen, als ob seine Ethik einer rein intellektualistischen nahe käme. Aber unsere Darstellung hat uns gezeigt, welch grosses Gewicht auf die Mitwirkung der Affekte und ganz besonders des Willens gelegt wird. Keineswegs sind alle unsere Affekte von Haus aus schlecht, so dass nur durch ihre Unterdrückung Sittlichkeit zustande kommen könnte. Vielmehr müssen sie nur in die richtige Bahn gelenkt werden, und zu diesem Zweck muss, wie die Lehre von den Scheintugenden uns gezeigt hat, unter Umständen ein Affekt durch einen anderen überwunden werden.

Uebrigens erkennen wir in diesem Punkte eine grosse Verwandschaft Rüdigers mit seinem Lehrer Thomasius, mit dem er ja auch seine ganze philosophische Richtung, seinen fast allein auf den praktischen Nutzen der Philosophie gerichteten Sinn gemeinsam hat. Die Dreiteilung der Grundaffekte findet sich ebenfalls schon bei Thomasius. Auch in der Auffassung vom Zweck und Ziel des Sittlichen: Erlangung des der Glückseligkeit am nächsten stehenden höchsten Gutes, stimmen beide überein; denn Rüdigers „Zufriedenheit" ist kaum mehr als ein anderer Name für die nach Thomasius anzustrebende „Gemütsruhe". Gleich grosses Gewicht legen beide Philosophen auf das *decorum*, da es ja mit dazu beiträgt, das Leben in der menschlichen Gesellschaft angenehmer zu gestalten, also dadurch ein Mittel wird zur Herbeiführung des relativ höchsten Gutes. Rüdiger bezieht sich dabei — besonders ausführlich in seiner „Klugheit zu leben und zu herrschen" — auf das s. Zt. in sehr hohem Ansehen stehende *„Oraculo manual y arte de prudencia"* des spanischen Jesuitenpaters Balthasar Gracian, ein Buch, welches auch Thomasius einer Vorlesung — übrigens seiner ersten deutschen — zu Grunde gelegt hatte.[1]

Neben diesen und anderen, mehr die Einzelheiten betreffenden Aehnlichkeiten finden sich jedoch, wie sich aus einer Vergleichung beider Systeme ergiebt, auch Verschiedenheiten genug, um Rüdiger neben seinem Lehrer eine selbständige Stellung zu sichern. Aber auch abgesehen davon, dürfen wir nicht vergessen, dass die Bedeutung unseres Philosophen nicht in epochemachenden, tiefsinnigen Spekulationen, sondern vielmehr darin liegt, dass er durch systematische Bearbeitung des Gegebenen in allgemein verständlicher, klarer Form der Philosophie Interesse und Verständnis in immer

[1] Dieses „Handorakel" GRACIAN's enthält in 300 Paragraphen Lehren der Weltklugheit. Bald nach seinem Erscheinen (1653) auch in Deutschland zuerst durch eine französische Uebersetzung des Amelot de la Houssaye bekannt geworden, hat es seitdem viele, jedoch meist sehr freie und ungenaue Uebersetzungen in die Hauptsprachen Europas erfahren. In neuerer Zeit ist es nach dem spanischen Original sorgfältig übersetzt von SCHOPENHAUER und aus dessen handschriftlichem Nachlass von GRISEBACH herausgegeben.

weiteren Kreisen der Gebildeten sicherte. Das hat er erreicht ausser durch seine äusserst wirksame Lehrthätigkeit nicht am wenigsten auch durch seine Schriften, besonders die in deutscher Sprache geschriebenen. In diesen unterscheidet er sich, was Ausdrucksweise und Form der Darstellung betrifft, sehr zu seinem Vorteil gerade von seinem Gegner Wolf, dessen Schriften zum grössten Teil von ermüdender Breite sind. So dürfen wir denn nach allem Andreas Rüdiger zu den wirksamen und einflussreichen Mitarbeitern an der Aufklärungsarbeit der deutschen Philosophie des vorigen Jahrhunderts zählen.

Dass das grosse Ansehen, in welchem er bei seinen Zeitgenossen stand, ihn nicht lange überdauerte, dieses Schicksal teilt er mit allen Eklektikern jener Zeit. Und das darf uns nicht wundern. Kam doch keiner von ihnen dem Begründer der Lehre, die sie in Wolf bekämpften, an Originalität und Tiefe der Spekulation auch nur nahe. Mit ihrer dem allgemeinen Verständnis sich anpassenden Popularphilosophie konnten sie des Beifalles vieler gewiss sein; aber ihr Ansehen musste verblassen, als in Kants Kriticismus dem Rationalismus ein geistesmächtigerer Gegner erwuchs.

Druckfehlerverbesserung.

S. 32, Z. 1 v. u. lies: diese Unterscheidung statt: die.

Druck von Ehrhardt Karras, Halle a. S.

MICROFILM AVAILABLE

ABHANDLUNGEN

ZUR

PHILOSOPHIE

UND IHRER GESCHICHTE

HERAUSGEGEBEN

VON

BENNO ERDMANN.

Drittes Heft

DR. EUGEN MEYER:

Humes und Berkeleys Philosophie der Mathematik.

HALLE A. S.
MAX NIEMEYER
1894.

HUMES UND BERKELEYS

PHILOSOPHIE DER MATHEMATIK

VERGLEICHEND UND KRITISCH DARGESTELLT

VON

DR. **EUGEN MEYER.**

HALLE A. S.
MAX NIEMEYER
1894.

MICROFICHE
AVAILABLE

Nicht ohne den Schein der Berechtigung möchte gegen eine Darlegung von Humes und Berkeleys philosophisch-mathematischen Lehren geltend gemacht werden, dass das Ergebnis einer solchen unmöglich die aufgewendete Mühe lohnen könne. Denn es würde nicht eben schwer sein zu zeigen, dass gerade die genannten Lehren der beiden englischen Empiristen in ihren Einzelheiten zu den schwächsten ihrer Systeme gehören und im ganzen genommen eher einen Rückschritt als einen Fortschritt gegenüber den Lehrmeinungen des Begründers der neueren Philosophie bezeichnen. Und von mathematischer Seite würde der Vorwurf nicht unerhört klingen, es verrieten Humes Erörterungen einen so erstaunlichen Mangel selbst an den elementarsten mathematischen Kenntnissen, und Berkeleys Polemik offenbare eine so unverhohlene Geringschätzung des Wesens und der Bedeutung mathematischer Forschung, dass man beiden Philosophen zu viel Ehre angedeihen liesse, wenn man diese ihre Ausführungen einer näheren Beurteilung unterzöge.

Derartige Einwendungen sind freilich nicht durch den Hinweis auf positive, der Kritik widerstehende Resultate, die sich in ihnen vorfänden, zu entkräften. Denn diejenigen ihrer Ansichten, die sich einer eingehenden Untersuchung gegenüber behaupten, sind in ihrem Bestande zu unbedeutend, als dass sie, wenn kein weiterer Gewinn in Aussicht stände, eine solche Untersuchung rechtfertigen könnten. Aber gerade das Raumproblem und die Frage nach den Grundlagen der Geometrie sind für die Geschichte der Philosophie von Deskartes bis Kant zu wichtig, als dass nicht ein näheres Eingehen auf die Stellungnahme der einzelnen schon deshalb berechtigt erschiene, weil ohne solche die allgemeine Charakteristik derselben stets

eines genügenden Fundamentes entbehren muss. Nur so kann ein klares Urteil darüber gewonnen werden, in welchem Sinne und bis zu welchem Grade die englischen Empiristen sich zu einer Reaktion gegen die übermässige Wertschätzung der mathematischen Methode und der rationalen Natur ihrer Ergebnisse verleiten liessen. Diese Reaktion blieb wie jede andere von dem Missgeschick, des Guten zu viel zu thun, nicht verschont. Ein Gewinn war die Einsicht, die durch Locke vorbereitet, von Hume im bewussten Gegensatz zu Deskartes ausgesprochen wurde, dass die Besonderheit der deduktiven Methode durch die Eigenart der Gegenstände der mathematischen Disziplinen bedingt sei. Als ein Verlust aber gegenüber den Anschauungen des siebzehnten Jahrhunderts muss die Verkennung der Thatsache bezeichnet werden, dass Begriffe und Sätze der Geometrie ihrem Ursprung nach wirklich bis zu einem gewissen Grade unabhängig von vorausgehender Erfahrung sind. Es blieb Kant vorbehalten, diesen Verlust auszugleichen, ohne doch jenen Gewinn wieder aufgeben zu müssen.

Aber nicht nur nach dieser einen Richtung könnte die Behandlung unserer Aufgabe fruchtbar sein. Denn es wäre seltsam, wenn die Spuren der mathematischen Spekulation, die für Berkeley von früher Jugendzeit an von mehr als nebensächlicher Bedeutung war, sich einem aufmerksamen Beobachter nicht auch dort zeigen sollten, wo sie nicht gerade aufdringlich zu Tage treten. Und die Möglichkeit ist nicht ausgeschlossen, dass die Aufdeckung derselben hie und da zur Beseitigung von Unklarheiten dienlich sein könnte. Weniger oft wird sich dagegen in Humes Schriften ein bestimmender Einfluss mathematischer Denkthätigkeit aufweisen lassen, da für ihn eine solche sicherlich nur in ganz bescheidenem Umfange in Betracht kommt. Vielmehr scheint es, dass hier umgekehrt die Anschauung über Methode und Grundlage der Mathematik sich der Behandlungsweise jener anderen Fragen, die für den schottischen Denker mehr im Vordergrunde des Interesses standen, angepasst habe. Und zwar musste sie sich, wie die nachfolgenden Ausführungen erweisen sollen, im Verlauf der Bemühungen Humes, seine Erörterungen über das Kausalitätsproblem in ein möglichst helles Licht zu setzen, eine völlige

Umwandlung in ihren wesentlichsten Punkten gefallen lassen. Die Wahrnehmung dieses Wandels in seinen Ansichten während der Zeit, die zwischen der Abfassung der Jugendschrift und ihrer späteren Umarbeitung liegt, würde ohne ein Eingehen auf ihre Einzelheiten wohl kaum möglich gewesen sein, und doch ist sie vielleicht als ein Beitrag zu der noch ungelösten Aufgabe anzusehen, das Verhältnis jener beiden Schriften zu einander des genaueren festzustellen.

Hinter der Sicherstellung dieser Ergebnisse schien dem Verfasser die Aufgabe zurückstehen zu müssen, die Punkte aufzuzeigen, an welchen etwa eine unmittelbare Einwirkung Berkeleys auf Hume vorauszusetzen ist. Die vergleichende Zusammenstellung der Lehren beider, wie sie in jedem Abschnitt vorgenommen wurde, zeigt meistens nur, wo ein derartiger Einfluss möglicherweise vorhanden ist. Denn zur Gewinnung durchaus verlässlicher Ergebnisse sind die Quellen, aus denen eine Einsicht in den philosophischen Entwicklungsgang des schottischen Denkers geschöpft werden könnte, viel zu dürftig. Und selbst in allen den Fällen ist Vorsicht geboten, wo die Uebereinstimmung der Ansichten beider ohne weiteres die Annahme einer Beeinflussung Humes durch seinen irischen Vorgänger zu fordern scheint. Denn diese Gleichheit könnte ja auch entweder in der Anregung eines Dritten seinen Ursprung haben oder darin begründet sein, dass auf beiden Seiten unabhängig von einander die Ansichten im Kampfe mit denselben traditionellen festbestimmten Meinungen ihrer Zeit zur Reife kamen. Als derjenige Philosoph, von welchem vielleicht Hume wie Berkeley die erste Anregung zu der hier in Frage stehenden Gedankenrichtung empfing, könnte vor allem Hobbes in Betracht kommen, der z. B. sagt[1]: *Fallaciarum ergo in mathematicis principalis causa et frequentissima est, quod ratiocinationis initium sumant a definitionibus non intellectis, aut falsis, aut ambiguis, ex quibus certi deduci nihil potest* und ferner: *pro maxima geometriae pernicie accuso, primo, lineam sine latitudine, rem inconceptibilem, . . . quarto, omnem infiniti considerationem, tum geometricam, tum arith-*

[1] Th. Hobbes, *Principia et problemata aliquod geometrica* c. XII, (*Opera philosophica* ed. Molesworth V 205 f.).

meticam. Dies sind Ausführungen. deren Uebereinstimmung mit denjenigen der beiden Empiristen eine nähere Vergleichung evident macht. Und was die zweite Möglichkeit betrifft, so soll hier nur das eine erwähnt werden, dass beide Autoren gleichmässig Barrows *Lectiones geometricae* benutzt haben,[1] ein, wie es scheint, zu jener Zeit auf Hochschulen vielbenutztes Kompendium.

Raumanschauung und mathematische Punkte.

Der Begriff des mathematischen Punktes spielt bei Hume für die Ausführungen gegen die Teilbarkeit räumlicher Grössen *in infinitum* eine grosse Rolle. Indem er, wie bekannt, Wahrnehmungsvorstellungen, Gefühle und Willensvorgänge, wenn sie unmittelbar gegenwärtig sind, als Impressionen, sofern sie nur bewusst reproduziert oder eingebildet sind, als Ideen bezeichnet, behauptet er, dass die Idee irgend einer Raumgrösse nicht ins unendliche teilbar sei, und dass genau dasselbe von ihren Impressionen gelte.[2] Das erste begründet er mit der beschränkten Fähigkeit des Verstandes, welchem es unmöglich sei, den Begriff der Unendlichkeit sich zum Bewusstsein zu bringen,[3] das zweite damit, dass jeder bestimmte Gegenstand für die Gesichtswahrnehmung aus grösser und grösser werdender Entfernung schliesslich einmal dem Auge als unteilbar erscheinen müsse. Es kommt also nach Hume dafür, ob wir einen Gegenstand für teilbar oder unteilbar erklären, darauf an, ob wir ihn aus grösserem oder geringerem Abstande, sowie darauf, ob wir ihn mit unbewaffnetem Auge oder mit einem Mikroskop oder Fernrohr betrachten.[4]

[1] Cf. D. Hume, *Philosophical Works* [2], ed. T. H. Green & T. H. Grose, London 1886, I, 351 Note. — G. Berkeley, *Works*, ed. Fraser, Oxford 1871, IV, 487 unten, 495 oben. — Die Citate von Seitenzahlen beziehen sich im folgenden durchgehends auf diese beiden Ausgaben. Ausserdem ist bei denjenigen aus Humes *treatise of human nature*, die sich stets nur auf vol. I der Schrift beziehen, mit römischer Ziffer die Abteilung (*part*), mit arabischer die Sektion bezeichnet. Es bedeutet ausserdem *C. B.* = *Commonplace Book*; *Princ.* = *Principles of human knowledge*; *Intr.* = die Einleitung zu dieser Schrift; *N. Th. of V.* = *an essay toward a new theory of Vision*; *An.* = *Analyst.*

[2] *Treatise* II, 1. [3] II, 2. [4] II, 1.

Die Verneinung der unbegrenzten Teilbarkeit räumlicher Grössen scheint aber der unwiderlegbaren Thatsache zu widersprechen, dass mathematische Punkte in Wirklichkeit nicht existieren können, da sie keine Ausdehnung besitzen.[1] Würde man nämlich die Teilbarkeit eines ausgedehnten Körpers in unteilbare Punkte behaupten, so würde man damit anscheinend die Wirklichkeit der mathematischen Punkte zugeben. Diesen Einwurf sucht Hume mit der Behauptung zu entkräften, dass diejenigen Punkte, welche nach seiner Lehre entstehen, wenn man einen Körper in die kleinsten, ihrerseits unteilbaren Teile, d. h. nach seiner Ansicht in mathematische Punkte, teilt, zwar keine Ausdehnung besitzen, da sie sonst nicht unteilbar sein würden, wohl aber gefärbt und tastbar (*coloured and tangible*) seien. Insofern käme ihnen allerdings wirkliche Existenz zu.

Ein zweiter Einwand, den sich Hume macht, ist der folgende. Man könnte sagen, dass, wenn ein Körper aus mathemathischen Punkten bestände, sich nicht vorstellen liesse, wie zwei solche einfache, unteilbare Punkte neben einander liegen könnten, ohne dass zwischen ihnen sich etwas anderes befände. Denn berühren mit ihrer Aussenseite können sie sich nicht, weil ihnen wegen ihrer Unteilbarkeit eine solche Aussenseite gar nicht zugeschrieben werden kann. Der Erfolg wird also sein, dass eine Durchdringung stattfindet. Da aber eine Durchdringung unmöglich ist, so kann es auch keine mathemathischen Punkte geben. — Auf diesen Einwand erwidert Hume mit dem Hinweis darauf, was man unter Durchdringung eigentlich zu verstehen habe. Durchdringung zweier Körper ist nach ihm die Vernichtung des einen und die unversehrte Erhaltung des anderen Körpers, ohne dass man deutlich unterscheiden kann, welches der vernichtete und welches der unversehrte Körper ist. Wenn man nun, sagt Hume weiter, zwei farbige und tastbare Punkte annimmt, die sich einander nähern, so ist nicht der leiseste Zwang zu der Annahme vorhanden, dass der eine der beiden Punkte vernichtet wird. Aus der Vereinigung beider, von denen der eine als blau, der andere als rot angenommen werden kann, wird offenbar ein zusammengesetztes Wahrnehmungs-Objekt hervorgehen, welches sich

[1] II, 4. *Works* I, 346.

deutlich in zwei verschiedene Bestandteile zerfällen lässt. Von einer Durchdringung kann also keine Rede sein.

Farbe und Tastbarkeit sind die beiden wesentlichen Eigenschaften, die Hume den mathematischen Punkten zuschreibt. Ohne dieselben würden wir nicht nur nicht irgend welche Impressionen von mathematischen Punkten erhalten, sondern es ist uns auch schlechterdings unmöglich, irgend eine Idee derselben zu bilden, ohne sie uns als gefärbt und tastbar vorzustellen. Ohne diese Eigenschaften würden die mathematischen Punkte auch nicht die Teile sein können, aus denen die sinnlich wahrnehmbaren Körper bestehen; denn da diese gefärbt und tastbar sind, so müssen es notwendig ihre Teile gleichfalls sein.[1]

Wir kommen also zu dem Ergebnis: Als mathematische Punkte bezeichnet Hume die ausdehnungslosen, dem Gesichtssinn und dem Tastsinn als unteilbar erscheinenden letzten Teile der räumlichen Grössen (*extension*). Ihnen kommen die Eigenschaften der Gefärbtheit und der Tastbarkeit zu, ebenso wie den Vorstellungen (*ideas*) von ihnen die Vorstellungen dieser Eigenschaften.

Im Anschluss an die Lehre von den unteilbaren Punkten ist es nun leicht, auseinanderzusetzen, wie sich Hume den psychologischen Ursprung und das Wesen unserer Raumanschauung denkt. Da jeder Idee eine Impression entsprechen muss, von welcher sie abgeleitet ist, so kommt es nur darauf an, aufzuzeigen, welches diejenige Impression ist, der wir die Idee des Raumes verdanken. Nun bildet nach Humes Ansicht die Gesamtheit der farbigen, unteilbaren Punkte, in die sich jeder Gegenstand der Gesichtswahrnehmung für das Auge auflösen lässt, besagte Impression, sodass also unsere Raumanschauung sich aus Elementar-Raumempfindungen, — wenn der Ausdruck gestattet ist, — zusammensetzt. Die Raumanschauung entsteht also durchaus empirisch, und zwar scheint Hume dabei dem Gesichtssinn die grössere Bedeutung, den Erfahrungen des Tastsinns dagegen eine mehr nebensächliche Rolle zuzuweisen.[2] Hiernach ist es klar, dass dem Geometer das Recht bestritten wird, sich einen Raum neben den raumer-

[1] II, 3. [2] II, 3 *Works* 340 f. 345.

füllenden Körpern zu denken, einen absoluten Raum, der bestehen bleibt, auch wenn alle Körper vernichtet würden. Denn ein solcher Raum würde *an insensible extension* sein, und das ist ein eben solches Unding wie *an invisible and intangible distance*, d. h. eine Entfernung zwischen zwei Objekten, die durch keine anderen sichtbaren oder tastbaren Körper getrennt sind.[1]

Die Ansicht über die Raumanschauung und die Vorstellbarkeit unteilbarer Punkte vertritt Hume im wesentlichen auch noch im *essay concerning human understanding*. Auch hier sagt er:[2] *The idea of extension is entirely acquired from the senses of sight and feeling*, und später: *an extension that is neither tangible nor visible, cannot possibly be conceived.* Ebenso wendet er sich[3] gegen die Lehre von der Teilbarkeit *in infinitum* räumlicher Grössen und hier im *essay* auch gegen die unendlich kleinen Grössen erster und höherer Ordnung, wie sie von Leibnitz und seiner Schule in der Differential-Rechnung gebraucht wurden. Dass er im *essay* jene unteilbaren Punkte, die in dem Erstlingswerk als *„mathematical points"* angesprochen werden, mit dem Namen *„physical points"* belegt[4] und hier die Frage nach den *mathematical points* offen lässt, während er im *treatise* sagt, das System der *physical points „is too absurd to need a refutation"*, kann als eine sachliche Aenderung nicht angesehen werden.

Es erscheint nicht unmöglich, dass für diese Anschauungen des schottischen Philosophen die Ausführungen Berkeleys über denselben Gegenstand von massgebender Bedeutung gewesen sind. Denn es lässt sich füglich behaupten, dass die Erörterungnn des ersteren über den Raum und die beschränkte Teilbarkeit sich nur durch eine geringere Klarheit und eine unvollkommenere mathematisch-physikalische Grundlage von denen Berkeleys unterscheiden. Dieser hatte schon in seiner 1709 erschienenen Schrift *„New Theory of Vision"* die Entstehung unserer Raumanschauung ausführlich erörtert. Humes *mathematical points* sind Berkeleys *minima sensibilia*. Die letzteren sind die Elementar-Empfindungen, aus denen sich bei

[1] II, 5. [2] *Works IV*, 126 f. [3] *Works IV*, 128 f. [4] *Works IV*, 128 Note.

dem irischen Philosophen die Raumanschauung zusammensetzt. Sie zerfallen in *minima visibilia* und *minima tangibilia*. Bei Hume kommen hauptsächlich nur die ersteren für unsere Auffassung räumlicher Verhältnisse in Betracht, indem die durch Tastempfindungen im Bewusstsein erzeugten Vorstellungen von Lagen- und Grössenbeziehungen nur eine sekundäre Rolle spielen und mit den durch den Gesichtssinn hervorgerufenen vollständig verschmelzen. Berkeley dagegen scheidet scharf von einander die durch den Gesichtssinn und die durch den Tastsinn erzeugten Raumanschauungen als zwei durchaus getrennte Vorstellungsreihen[1] und fasst die letzteren, wie unten noch eingehender erörtert wird, als die primären und wichtigeren auf. Was insbesondere die *minima visibilia* betrifft, so schreibt er ihnen drei Eigenschaften zu: 1) sie sind schlechterdings unteilbar, 2) ihre Grösse ist für alle Geschöpfe, die der Gesichtswahrnehmung fähig sind, die nämliche, 3) die Anzahl der *minima visibilia*, die sich im Gesichtsfelde des einzelnen Menschen vorfinden, bleibt stets die gleiche, welches auch die das Gesichtsfeld erfüllenden Perzeptionen sind.[2]

Auch Humes Polemik gegen das Vakuum, den absoluten Raum der Geometrie, könnte durch die ähnlichen Ausführungen Berkeleys beeinflusst, wenn nicht gar hervorgerufen sein. Schon 1721, also achtzehn Jahre vor dem Erscheinen von Humes Jugendarbeit, sagt der Irländer in seiner Schrift „*de motu*“:[3] *Fingamus itaque corpora cuncta destrui et in nihilum redigi. Quod reliquum est, vocant* (*sc. neoterici*) *spatium absolutum.* Aber solch ein Raum hat nur negative Eigenschaften: *spatium illud est infinitum, immobile, indivisibile, insensibile, sine relatione et sine distinctione.* Wir können daher weder durch die Sinneswahrnehmung, noch durch die Einbildungskraft, noch durch den „*intellectus purus*“ irgend welche Kenntnis von ihm erhalten; er ist also ein blosses Wort, *nihil aliud quam pura privatio aut negatio, hoc est merum nihil.* Auch ist es nach Berkeley ebenso absurd, von dem Raum, wie von den übrigen Gegenständen der Sinneswahrnehmung anzunehmen, dass ihnen

[1] *two sets of ideas which are widely different from each other. N. Th. of V.* 111. *cf.* auch *C. B. Works IV.* S. 485 Mitte.

[2] *N. Th. of V.* s. 80—82. [3] s. 53.

eine Existenz ausserhalb des menschlichen Bewusstseins zukäme. *Extension a sensation, therefore not without the mind.*[1]

In der Kritik der unbegrenzten Teilbarkeit geometrischer Grössen hat Hume gleichfalls in Berkeley einen Vorgänger, dessen Ausführungen die seinigen jedenfalls an Tiefe übertreffen, schon deshalb weil Berkeley ihm an mathematischer Schulung unvergleichlich überlegen war. Zwei Gründe glaubt er gefunden zu haben, welche die Mathematiker veranlasst haben, in ihrem Irrtum von der Teilbarkeit einer Linie *in infinitum* zu beharren, nämlich den Glauben an eine Existenz der sinnlich wahrgenommenen Dinge ausserhalb des Bewustseins[2] und die falsche Ansicht von dem Wesen der abstrakten Vorstellungen.[3] Die Geometer sagen nämlich, eine auf das Papier gezeichnete Linie, also etwa eine solche von zwei Zoll Länge, sei teilbar *in infinitum*. Dass dem nicht so ist, würden sie sofort einsehen, wenn sie sich erinnerten, dass schon etwa der zehnmillionte Teil einer solchen Linie auf keine Weise uns sinnlich wahrnehmbar gemacht werden kann, also als nicht existirend angenommen werden muss. In Wirklichkeit ist es aber auch gar nicht die Ansicht des Mathematikers, — argumentiert Berkeley weiter — dass die gezeichnete Linie selbst teilbar *in infinitum* ist. Denn er betrachtet sie gar nicht als einzelne Linie, sondern nur als ein Zeichen für Linien der verschiedensten Grösse, ebenso wie das Begriffswort nur ein Zeichen ist für eine grosse Anzahl ven Einzelvorstellungen. Wenn also der Mathematiker beispielsweise von dem millionten Teil einer Linie spricht, so will er damit nicht etwa sagen, dass die auf das Papier gezeichnete Linie in Millionen Teile teilbar ist, sondern nur, dass unter den Linien, deren Repräsentant die gezeichnete Linie ist, sich gewisse von einer solchen Länge vorfinden, dass ihr millionter Teil noch mit den Sinnen wahrgenommen werden kann. Und wie sehr ich auch die Anzahl der Teile vergrössern mag, stets ist es möglich, mir eine Linie von solcher Länge zu denken, dass diese ihre Teile der Perzeption noch zugänglich sind. Nicht mehr und nicht weniger ist unter dem geometrischen Postulat der unbegrenzten Teilbarkeit einer Linie

[1] *C. B. W. IV*, S. 468 u. *cf.* auch S. 466 u.

[2] *An. Query* 7. *C. B. W. IV*, S. 469 o., 496 o., *Princ.* 85. 124.

[3] *An. Query* 17—20 *C. B.* 486 o., 487, 495 u., *Princ.* 125—128.

zu verstehen, aber so gefasst ist das Postulat auch notwendig, weil alle geometrischen Sätze unabhängig von den absoluten Dimensionsverhältnissen gültig sein müssen.

Eine Kritik von Humes und Berkeleys Lehren über die Natur der Raumanschauung kann des ersteren Vermengung des Begriffs der mathematischen Punkte mit den *minima visibilia* unerörtert lassen, und es soll daher hier nur noch beider Polemik gegen den absoluten Raum der Geometrie näher getreten werden. Zunächst ist zu bemerken, dass sie, der Natur ihrer Systeme gemäss, nur das psychologische Raumproblem ausführlich behandeln, nicht aber das metaphysische, dass aber beide Seiten des Problems für den Inhalt der geometrischen Wissenschaft im Grunde belanglos sind. Wenn diese und noch mehr die Mechanik den Raum als übrigbleibend ansieht, wenn alle raumerfüllende Materie entfernt ist und diesen Raum als ausserhalb des Geistes existierend betrachtet, so ist das sicherlich eine unrichtige Hypothese, gegen die aber, da sie sich jenen Disziplinen als bequemste Form der Auffassung räumlicher Verhältnisse darbietet, erst dann etwas zu erinnern sein würde, wenn die Resultate beider Wissenschaften mit den Thatsachen der Erfahrung nicht mehr im Einklang ständen. Die Befürchtung, dass dies einmal für die hergebrachte Euklidische Geometrie eintreten könnte, ist zwar neuerdings, besonders durch die Untersuchungen von Riemann und Helmholtz, eher wachgerufen als niedergeschlagen worden; aber selbst dann, wenn wirklich einmal eine solche Discrepanz der geometrischen Sätze mit den empirischen Thatsachen sich herausstellen sollte, müsste doch der Grund dafür nicht in der Unrichtigkeit jener Hypothese betreffs der realen oder idealen Natur des Raumes, als vielmehr in einer falschen Bestimmung der Prädikate der Raumvorstellung gesucht werden.[1] Denn so wenig die geometrischen und mechanischen Begriffe unabhängig von aller Erfahrung erworben werden können, so gewiss ist anderseits doch, dass Inhalt und Gültigkeit der Lehrsätze jener Disciplinen unabhängig sind von der Art, wie die Raumanschauung psychologisch in uns entsteht, und welcher meta-

[1] Man vergl. hierzu: B. Erdmann, Die Axiome der Geometrie, Leipzig 1877 S. 35 f.

physische Sinn ihr beizumessen ist. Und es darf als kein geringer Vorteil der Geometrie und der Mechanik betrachtet werden, dass sie für ihren Fortschritt nicht auf die endgültige Lösung des philosophischen Raumproblems zu warten brauchen.

Begriff der mathematischen Linie und Fläche.

Wie man sich eine Fläche und eine Linie im mathematischen Sinne vorzustellen habe, erörtert Hume gleichfalls bei Gelegenheit der Widerlegung der unbegrenzten Teilbarkeit der Körper. Die Definitionen der Fläche und Linie, wie sie von den Mathematikern gewöhnlich gegeben werden, erfordern die Annahme, dass begrenzte Körper nur in eine endliche Anzahl von Teilen geteilt werden können. Denn die Definition der Fläche lautet: sie ist etwas, was Längen- und Breitenausdehnung ohne Höhe besitzt; die Definition der Linie: sie ist etwas, was Länge ohne Breite und Höhe besitzt. Nun sagt Hume, die Vorstellung solcher Linien und Flächen ist schlechterdings unvollziehbar ohne die Voraussetzung des Vorhandenseins unteilbarer Punkte; „denn wie könnte sonst irgend etwas ohne Länge, ohne Breite oder ohne Höhe existieren?“,[1] da doch die von den Mathematikern als nicht vorhanden bezeichnete Dimension in Wirklichkeit aus einer Reihe unteilbarer Punkte besteht.

Trotzdem, sagt Hume, sträuben sich die Mathematiker auf das entschiedenste gegen die Annahme unteilbarer Punkte, helfen sich vielmehr mit folgenden zwei Antworten. Die eine lautet: Die Punkte, Linien und Flächen, deren Grössenverhältnisse und Lagenbeziehungen die Geometrie untersucht, sind reine Ideen unseres Geistes (*mere ideas in the mind*), sie sind niemals ausser uns in der Natur gesehen worden, und es ist unmöglich, dass sie jemals darin angetroffen werden. Darauf erwidert Hume, dass alles dasjenige, wovon wir eine klare und deutliche Vorstellung haben, gleichzeitig die Möglichkeit seiner Existenz involviert. Umgekehrt können wir von etwas keine klare Vorstellung haben, dessen mögliche Existenz wir leugnen. Würde man also die Möglichkeit der Existenz unteilbarer

[1] II, 4 *Works* I, 348.

Punkte verneinen, in demselben Atem aber behaupten, dass wir eine klare Vorstellung von mathematischen Flächen und Linien besitzen, so würde das dem absurden Ausspruch gleichkommen, dass wir von etwas keine klare Vorstellung besitzen (von den unteilbaren Punkten), weil wir eine klare Vorstellung davon haben (von den mathematischen Linien und Flächen, mit denen die unteilbaren Punkte unzertrennlich mitgegeben sind).

Die zweite Antwort, welche von mathematischer Seite gegeben wird, ist die folgende. Obwohl es nicht unmöglich ist, in der Natur sowohl wie in unserer Vorstellung, die Breite eines Dinges von seiner Länge zu trennen, so ist es doch möglich, von der ersteren so vollständig zu abstrahieren, dass wir nur die letztere im Auge behalten. Sehr leicht wird dies z. B. alsdann sein, wenn die Längenausdehnung die Breitendimension bedeutend übertrifft, wie es denn keine Schwierigkeiten hat, bei einem Wege zwischen zwei Städten die Breite so gut wie vollständig fortzudenken, so dass nur noch die Vorstellung der Länge übrig bleibt. — Um dieser Behauptung entgegenzutreten, könnte man nach Humes Ansicht zunächst erwidern, dass man, wenn man im Geiste eine Dimension kleiner und kleiner werden lässt, niemals zu einem Minimum gelangen kann, da sonst das Fassungsvermögen des Geistes (*capacity of the mind*) als unendlich gross vorausgesetzt werden müsste. Hume tritt aber auch der obigen Schlussweise in noch anderer Art entgegen.

Die Fläche wird auch als die Begrenzung des Körpers, die Linie als Begrenzung der Fläche, der Punkt als Grenze der Linie angesehen. Es ist aber unmöglich, sich eine Vorstellung von diesen Grenzen zu machen, ohne diejenige der Fläche nach der Dimension der Höhe, die der Linie nach der Dimension der Breite und Höhe, die des Punktes nach allen drei Dimensionen als unteilbar anzunehmen. Dies ist Humes Meinung, wenn er etwas unpräzis sagt: *I assert, that if the ideas of a point, line or surface were not indivisible, 't is impossible we should ever conceive these terminations;*[1] denn schlechterdings unteilbar ist nur der Punkt, während Linie

[1] *Treat.* S. 349.

und Fläche nach Humes Lehre in eine endliche Anzahl von Linien bezw. Flächen oder beide auch in eine endliche Anzahl von unteilbaren Punkten teilbar sind. Genauer drückt er es später aus:[1] *the ideas of surfaces, lines and points admit not of any division; those of surfaces in depth; of lines in breadth and depth; and of points in any dimension.* Nun versuche mal, sagt Hume, wer die unbegrenzte Teilbarkeit nach allen drei Dimensionen behauptet, sich die Grenze eines Körpers vorzustellen: wenn er sich bemüht, bei der Vorstellung eines solchen seine Aufmerksamkeit rein auf die letzte Grenzfläche zu heften, so wird er finden, dass diese Fläche sich in mehrere zerspaltet, und wenn er die äusserste dieser abgespaltenen Flächen sich vorstellt, so wird diese sich wieder spalten u. s. f.; denn er hat ja eine Teilbarkeit *in infinitum* angenommen. Er mag das fortsetzen, so lange er will, niemals wird er weiter kommen, als er gleich anfangs schon gekommen war; *„every particle eludes the grasp by a new fraction; like quicksilver when we endeavour to seize it“.* Will man daher die wirkliche Existenz von Flächen, Linien und Punkten nicht überhaupt leugnen, so bleibt nichts übrig, als die Annahme der unbegrenzten Teilbarkeit aufzugeben.

Also gelangen wir zu dem Ergebnis: Es ist nach Hume nicht unmöglich, dass Flächen, Linien und Punkte im mathematischen Sinne in der Natur wirklich vorkommen, und zwar deshalb, weil wir eine klare Vorstellung dieser Gegenstände haben. Diese klare Vorstellung ist aber nur möglich auf Grund der Voraussetzung unteilbarer Punkte, d. h. der Unteilbarkeit der Fläche nach der Dimension der Höhe, der Linie nach derjenigen der Höhe und Breite, des Punktes nach allen drei Dimensionen. Ohne diese Annahme ist es auch unmöglich, sich die Grenzen eines Körpers vorzustellen.

Ueber diese Ausdehnungsverhältnisse der räumlichen Grössen finden sich in Berkeleys Werken nur einzelne Andeutungen im *Commonplace Book*. Nach diesen ist auch er der Meinung, dass die Annahme der Teilbarkeit räumlicher Grössen *in infinitum* mit derjenigen der Existenz von Linien ohne Breite und Höhe und von Flächen ohne Höhe in engem

[1] A. a. O. S. 350.

Konnex steht, so zwar, dass sich die Scheinbeweise für die erstere auf die Voraussetzung der letzteren stützen.[1] In Wirklichkeit giebt es aber solche Linien und Flächen nicht, weder als *„ideas"*, noch als *„perceptions"*; sie sind also überhaupt nicht vorhanden. Es ist hier demgemäss ein Unterschied zwischen ihm und Hume zu erkennen, da dieser mit Zuhilfenahme der unteilbaren Punkte die Vorstellbarkeit mathematischer Linien und Flächen behauptet. Berkeley kann dies Auskunftsmittel nicht ergreifen, weil für ihn die *„minima sensibilia"* nicht mit den mathematischen Punkten identisch sind. Dass er aber trotzdem jenen mathematischen Begriffen ihre Berechtigung nicht gänzlich abspricht, sondern sie sich durch eine Art von Abstraktion gebildet denkt, geht aus einigen Stellen der erwähnten Schrift[2] hervor; jedoch haben dieselben zu sehr den Charakter unbedeutender, gelegentlicher Bemerkungen, als dass es sich verlohnte, länger bei ihnen zu verweilen.

Jedenfalls haben aber auch hier wieder beide Philosophen ihren empiristischen Standpunkt zu sehr zur Geltung zu bringen versucht. Darin haben sie unzweifelhaft Recht, dass Linien und Flächen, wie sie sich der Mathematiker denkt, nicht in der Natur vorkommen oder auch nur anschaulich vorgestellt werden können; denn, was Hume als Fläche und Linie angesehen wissen will, nämlich solche räumlichen Gebilde, bei denen die verschwindende dritte, bezw. zweite und dritte Dimension noch die Ausdehnung eines unteilbaren Punktes beibehält, kann selbstverständlich nicht auf die Bezeichnung einer mathematischen Fläche oder Linie Anspruch machen. Das aber verkennen wiederum beide, dass trotz der Unmöglichkeit, jene „Konstruktionsbegriffe" zur Anschauung zu bringen, sie sehr wohl der Gegenstand wissenschaftlicher Untersuchung sein können. Würde man ihnen diese Fähigkeit bestreiten, so würde man damit die Möglichkeit aller anderen Wissenschaften gleicherweise in Frage stellen, indem „die Vorstellung keines einzigen Begriffes rein vollziehbar ist, da die Merkmale, die ihn zur Anschauung ergänzen, immer in Mitwirkung bleiben".[3]

[1] *C. B. W.* IV, 468 u., 496 o. [2] A. a. O. 452 u., 486 u.
[3] B. Erdmann, a. a. O. S. 44 Anm. 2.

Begriff der graden Linie und der Ebene.

Wie erhalten wir nach Hume die Vorstellung der graden und der krummen Linie, und wie ist es uns möglich beide zu unterscheiden? Es scheint, als ob wir zu nichts auf einem einfacheren und leichteren Wege gelangten als zu jenen Vorstellungen, und als ob die Unterscheidung beider Arten von Linien stets auf den ersten Augenschein gelänge. So sehr das erste nun wohl auch thatsächlich und das zweite in den meisten Fällen zutreffen mag, so ist es doch unmöglich, eine Definition der graden und der krummen Linie zu geben, durch welche die Grenze zwischen beiden genau festgesetzt würde. Wir sind ausschliesslich auf die Wahrnehmung angewiesen, besonders wenn wir die Teilbarkeit als *in infinitum* fortsetzbar annehmen. Aber selbst auf Grund der Voraussetzung unteilbarer Punkte kommen wir nicht zu einer befriedigenden Definition. Wir sehen zwar, wenn wir Linien auf das Papier zeichnen, dass diese vom Anfangspunkt bis zum Endpunkt in einer bestimmten Ordnung ihrer Punkte fortlaufen; aber welches diese Ordnung ist, bleibt uns völlig unbekannt, und wir erhalten auf diese Weise höchstens einen dunklen Begriff eines gewissen seiner Natur nach unbekannten Ideals dieser Dinge (*a distant notion of some unknown standard to these objects*). Dies hindert uns aber nicht, den unvollkommenen Begriff der graden Linie, welchen wir durch den ersten Augenschein erhalten haben, allmählich zu vervollkommnen, durch eine genauere Betrachtung und etwa unter Zuhilfenahme eines Lineals, zu dessen Gradlinigkeit wir auf Grund wiederholter Versuche ein grösseres Vertrauen haben. Auch hiermit noch nicht zufrieden, glauben wir indes über die Genauigkeit, welche uns die Sinneswahrnehmung und die Einbildungskraft gewinnen lassen, hinausgehen und uns ein vollkommenes Musterbild (*standard*) dieser Linien vorstellen zu können. Aber es ist unsinnig, von der Möglichkeit einer solchen Vollkommenheit zu sprechen; denn jede Korrektion an dem ursprünglichen Begriff der graden Linie, die sich nicht auf die Sinneswahrnehmung, aber auch nicht auf die Einbildungskraft stützt, ist entweder ohne Nutzen oder überhaupt nicht zu vollziehen (*either useless or imaginary*).

Nun glauben freilich die Mathematiker eine genaue Definition der graden Linie zu geben, wenn sie sagen, es sei der kürzeste Weg zwischen zwei Punkten. Dies ist aber nicht eine Erklärung der graden Linie, sondern ein Lehrsatz, der über ihre Eigenschaften etwas aussagt. Denn niemand wird, wenn von einer graden Linie die Rede ist, zunächst an diese ihre Eigenschaft denken, sondern vielmehr an das ihr eigentümliche Aussehen. Wäre dem nicht so, so würde es ja eine vollkommene Tautologie sein, zu sagen: „Der gradeste Weg ist der kürzeste". Auch brauchen wir für die Anschauung einer graden Linie nicht andere Linien zu Hilfe zu nehmen, wie es jene Pseudo-Definition thut. Ferner ist gegen sie einzuwenden, dass der Begriff des „grösser" und „kleiner" in sie eingeht, d. h. der Gleichheit und Ungleichheit geometrischer Grössen, dass aber, wie sich später herausstellen wird, dieser Begriff nicht fest und bestimmt ist und daher auch nicht zu einer befriedigend genauen Festsetzung eines zweiten Begriffs dienen kann.

Ebensowenig wie von der graden Linie besitzen wir von der Ebene ein unzweideutiges Musterbild (*a precise standard*), und wir haben abermals kein anderes Mittel zu bestimmen, ob eine Fläche eben ist oder nicht, als ihr allgemeines Aussehen. Es nützt uns nichts, dass die Mathematiker sich die Ebene durch die Bewegung einer graden Linie entstanden denken. Denn 1. ist unsere Vorstellung einer Fläche von der Art ihrer Erzeugung ebenso wenig abhängig wie die einer Ellipse von der Vorstellung des Kegels, 2. haben wir von der graden Linie ebenso wenig eine deutliche Vorstellung wie von einer Ebene und 3. würde es nicht genügen zu sagen, eine Ebene entsteht durch die Bewegung einer graden Linie, sondern man müsste hinzusetzen: „durch die Bewegung einer graden Linie längs zweier andern, die in einer Ebene liegen",[1] und dies würde *idem per idem* erklären, d. h. eine Zirkeldefinition sein.[2]

Die Nutzlosigkeit der zu jener Zeit gewöhnlichen Voraus-

[1] HUME sagt: „Längs zweier parallelen Graden, die in einer Ebene liegen".

[2] II, 4. W. 1, S. 354—356.

setzung einer allmächtigen Gottheit, welche vollkommen grade Linien und Ebenen erzeugen könnte, bedarf nach Hume keines Beweises.

Wir kommen somit zu dem Ergebnis: Es giebt nach Humes Ansicht kein Musterbild (*standard*) für die grade Linie und die Ebene, durch dessen Vergleichung mit einer vorgelegten Linie bezw. Fläche wir in allen Fällen eine unzweifelhafte Entscheidung darüber treffen könnten, ob die Linie grade oder krumm, die Fläche eben oder krumm ist. Auch ist es bisher noch nicht gelungen, eine genaue Definition dieser geometrischen Gegenstände zu geben.

Während in dem oben besprochenen Abschnitt Humes Ansichten über die Ausdehnungsverhältnisse der Konstruktionsbegriffe entwickelt waren, sind in dem vorliegenden ihre Massbeziehungen, — um die von Riemann eingeführte Terminologie beizubehalten[1] — einer Betrachtung unterworfen. Für die Untersuchung derjenigen der Linien und Flächen stellt Hume zwei Probleme auf; das erste betrifft ihre psychologische Entstehung auf Grund der empirisch gegebenen Daten, das andere die Aufstellung einer befriedigenden Definition der graden Linie und der Ebene. Von diesen Aufgaben hält er die erste für unlösbar, da die Daten der Erfahrung zu dem vollkommenen Begriff der graden Linie und der Ebene, wie ihn der Geometer fordert, nicht führen können, die zweite für ungelöst, da die bisher gegebenen Definitionen kein Mittel an die Hand gäben, die definierten Begriffe von den koordinierten Artbegriffen zu unterscheiden. Also, schliesst Hume weiter, — und schüttet so das Kind mit dem Bade aus, — ist der mathematische Begriff der graden Linie und der Ebene derart, dass wir nicht fähig sind, *„to explain or comprehend it"*. In seinen Erörterungen finden sich freilich ungehöriger Weise beide Probleme mit einander vermengt; und er kommt ausserdem dadurch zu einer falschen Bestimmung der an die Definition der graden Linie zu stellenden Anforderungen, dass er die letztere als anschauliche Vorstellung auffasst; denn er verlangt, dass die Definition in ihren Bestandstücken nichts enthalten dürfe, was nicht „dem eigentümlichen Aussehen" der graden

[1] Ges. mathem. Werke [2], 272 ff.

Linie unmittelbar entnommen werden könne. Damit soll jedoch nicht geleugnet werden, dass jene von Hume verworfene Definition der graden Linie wirklich keine Definition, sondern vielmehr ein Lehrsatz ist. Auch darin hat er vollkommen Recht, dass sich für die Untersuchung der psychologischen Entstehung der Konstruktionsbegriffe insofern eine Schwierigkeit ergiebt, als sich im ganzen Umfange unserer Erfahrung nirgends eine grade Linie oder eine Ebene im mathematischen Sinne antreffen lässt. Daraus aber den Schluss zu ziehen, dass diese Begriffe unfassbar seien, hätte Hume schon der gesicherte Bestand der geometrischen Lehrsätze verbieten müssen. — Jene Massbeziehungen der Konstruktionsbegriffe lassen sich vielmehr als „empirische Ideen" bezeichnen; „sie verändern die beobachtbaren Eigenschaften der elementaren Körperformen so, dass sie ideale Musterbilder werden, denen alle Wirklichkeit nur beliebig nahe gebracht werden kann, die sie aber niemals zu erreichen vermag." Das Recht der Geometrie aber, „ihre ideellen Massbeziehungen als Musterbilder der thatsächlich beobachtbaren" hinzustellen, „statt zuzugestehen, dass ihre Conceptionen vielmehr nur Annäherungen an die Wirklichkeit seien", liegt begründet in dem „gleichartigen Anschauungsstoff der Geometrie" im Gegensatz „zu dem ungleichartigen Material der nicht mathematischen Disziplinen."[1]

Begriff der Gleichheit und Ungleichheit.

Nicht viel anders steht es mit dem Begriff der Gleichheit. Wir müssen hier aber unterscheiden den Fall der Anwendung dieser Begriffe auf geometrische und auf arithmethische Gegenstände. Betrachten wir zunächst den Begriff des Gleich-, Grösser- und Kleiner-Seins von Linien-, Flächen- und Rauminhalten, so fragt es sich, was bedeutet es, wenn der Mathematiker sagt, eine Strecke ist einer andern gleich, ist grösser oder kleiner als sie, und wie kommt er zu einer sicheren Entscheidung darüber, welches Verhältnis in einem bestimmten Falle Platz greift? Obwohl kaum einer unter ihnen sich zu der Lehre von den unteilbaren Punkten bekennen wird, so hätte doch ein solcher am ehesten und am besten eine Antwort auf diese Frage.

[1] ERDMANN, a. a O. S. 158. 160.

Er brauchte ja nur zu erwidern, zwei Linien oder Flächen seien alsdann einander gleich, wenn die Anzahl ihrer Punkte die gleiche ist. Solch eine Erklärung würde allerdings vollkommen richtig, aber auch gänzlich unbrauchbar sein, da wir niemals imstande sind, diese Anzahl durch Auszählung zu bestimmen. Die Punkte sind zu klein und verschwimmen zu sehr in einander, als dass sie einer Abzählung unterworfen werden könnten.

Bei denjenigen, welche die Annahme unteilbarer Punkte verwerfen, finden sich andere Erklärungen der Gleichheit und Ungleichheit. Einmal sagt man, zwei Strecken seien ungleich gross, wenn die Anzahl Fuss, die sie enthalten, eine verschiedene ist. Hierbei aber fragt es sich, wie kommen wir zu der Behauptung, dass dasjenige, was wir in der einen Strecke „Fuss" nannten, dem „Fuss" in der andern gleichzusetzen ist. Wir können nicht sagen, dass wir diese Gleichheit durch die Abzählung der in einem Fuss enthaltenen Anzahl eines kleineren Masses feststellen, da sich dann für dieses kleinere Mass dieselbe Frage erheben würde, wir aber ohne die Voraussetzung unteilbarer Punkte auf solche Weise niemals zu einem Ende gelangen können. Andere glaubten eine Lösung der Frage dadurch geben zu können, dass sie irgend zwei Figuren dann als einander gleich erklärten, wenn sie kongruent sind, d. h. beim Aufeinanderlegen sich in allen ihren Teilen vollständig decken. Dagegen ist aber zu erinnern, dass es zur Konstatierung der Gleichheit nicht genügt, dass sich die grossen Teile decken, sondern wir müssen untersuchen, ob die entsprechenden denkbar kleinsten Teile zur Kongruenz gebracht werden können. Es ist also eine solche Operation nur möglich unter der Annahme letzter, d. h. unteilbarer Teile, und wir hätten dann die bereits besprochene Definition für die Gleichheit, nämlich diejenige, welche sich auf die Abzählung der in der Figur enthaltenen mathematischen Punkte stützt. Diese Erklärung ist, wie gesagt, zwar richtig, eine praktische Verwendung lässt sie jedoch nicht zu.

Wenn also die besprochenen Methoden uns nicht zu einer Entscheidung über Gleichheit und Ungleichheit geometrischer Grössen zu verhelfen geeignet sind, so fragt es sich, worauf wir uns stützen, wenn wir trotzdem eine solche Entscheidung

treffen. In vielen Fällen sind wir in der Lage, auf den ersten Blick zu entscheiden, welche von zwei wahrgenommenen Raumgrössen die grössere ist, oder ob beide grössengleich sind. In manchen Fällen irren wir aber in dem so gewonnenen Urteil, und wir werden erst dann eines besseren belehrt, wenn wir beide Objekte neben einander legen, oder, wo dies nicht angängig ist, indem wir sie nach einander mit einem unveränderlichen Massstab vergleichen. Aber auch hier kann das Ergebnis noch abhängig sein von der Natur des Instruments, mit dem die Messung ausgeführt wurde, und von dem Grade der Sorgfalt, den wir auf sie verwendeten.

Indem wir nun finden, dass wir im allgemeinen über das Grössenverhältnis zweier Objekte dasselbe Urteil gewinnen, gleichgültig, ob wir sie sie nach dem blossen Augenmass, durch Nebeneinanderlegen oder mit Hülfe eines Massstabs vergleichen, und dass nur in einzelnen Fällen das Resultat der roheren Methode durch dasjenige der feineren korrigiert wird, bilden wir uns auf Grund aller drei Methoden einen Begriff der Gleichheit (*a mixed notion of equality*). Aber hiermit giebt sich der Verstand noch nicht zufrieden. Da wir uns nämlich durch richtige Ueberlegung leicht überzeugen, dass es Körper giebt, die ihrer Kleinheit wegen aller sinnlichen Wahrnehmung unzugänglich sind, so ist klar, dass auch das feinste Messinstrument uns nicht vor Irrtümern und Unbestimmtheiten bewahren kann. Obwol wir nun aber durch empirische Untersuchung niemals zu der Ueberzeugung der vollständigen Grössengleichheit zweier Objekte gelangen können, so bilden wir uns doch den fiktiven Begriff solch einer vollkommenen Gleichheit. Diese Fiktion ist zwar weder recht fassbar, noch auch für die Praxis von irgend welchem Belang (*useless as well as incomprehensible*); aber dennoch ist es für den Verstand ein ganz natürliches und gewöhnliches Vorgehen, mit einem Denkprozess fortzufahren, selbst wenn jede Berechtigung fehlt, ihn über eine bestimmte Grenze hinaus fortzuführen.

Zu jenem Vorgang ist es nicht schwer, eine Reihe von Analoga zu finden. Es gilt das gleiche z. B. von der Zeit. Wir können die Zeitteile noch weniger genau messen als die Raumteile, und doch bilden wir uns, auf die verschiedenen, mehr oder weniger feinen Messmethoden gestützt, einen dunklen

Begriff der vollkommenen Gleichheit zweier Zeitabschnitte. Etwas Aehnliches findet auch dann statt, wenn ein Musiker bemerkt, dass sein Unterscheidungsvermögen für Intervalle von Tag zu Tag feiner wird, und er dann über die Leistungsfähigkeit seines Gehörs hinausgeht und sich den Begriff einer vollständig reinen Terz oder Oktave bildet, ohne darüber Rechenschaft geben zu können, welche Impression diesem seinen Begriff zu Grunde liegt (*without being able to tell whence he derives his standard.*)[1] Dasselbe gilt für unsern Begriff der stetigen Dauer der Aussenwelt, obwohl die Reihe unserer Impressionen eine unterbrochene, unstetige ist. Unsere Einbildungskraft scheint in dieser Beziehung gleichsam dem Gesetz der Trägheit zu gehorchen, da sie, durch einen einmaligen Anstoss zu einem Denkprozess angeregt, wie ein durch Ruder bewegtes Fahrzeug, auch ohne neuen Anstoss denselben ins Unbestimmte fortsetzt.[2]

Fassen wir das Gesagte zusammen, so haben wir folgendes Resultat:

Wir sind durch kein Mittel in den Stand gesetzt, über Grössengleichheit und -Ungleichheit geometrischer Gebilde in allen Fällen ein unzweifelhaftes Urteil abzugeben. Wenn wir trotzdem den Begriff einer idealen Gleichheit aufstellen, so ist das eine ebenso nutzlose wie unfassbare Fiktion, die jeder empirischen Grundlage entbehrt.

Ganz anders verhält es sich mit der Arithmetik. Hier haben wir wirklich einen genauen Massstab, mit dessen Hülfe wir darüber entscheiden können, ob zwei Zahlen gleich oder ungleich sind. Es ist der folgende:

Zwei Zahlen sind einander gleich, wenn jeder in der einen Zahl enthaltenen Einheit eine Einheit der andern zugeordnet werden kann.[3]

Auch hier stimmen die Ansichten Berkeleys, wie sie im *Commonplace Book* sich angedeutet finden, mit denjenigen Humes im wesentlichen überein. Denn auch er will keinen Idealbegriff der Grössengleichheit zulassen, vielmehr dem Be-

---

[1] II, 4. S. 350—354. [2] IV, 2. S. 457 f.

[3] III, 1. S. 374. Nichts Neues oder Abweichendes bietet die Note im essay *W.* IV, S. 129 f.

griff nicht mehr Vollkommenheit zuschreiben als den Methoden empirischer Messung. In diesem Sinne erklärt ez zwei Linien für einander gleich, wenn durch die blosse Sinneswahrnehmung kein Unterschied in der Länge beider entdeckt werden kann.[1] Ja, es ist nach ihm selbst dann noch Grössengleichheit vorhanden, wenn eine solche Differenz durch ein Mikroskop sichtbar gemacht werden könnte, da die auf diese Weise als ungleich erkannten Linien Perceptionen sind, die gar nicht mit den früheren übereinstimmen.[2] Es ist nur eine richtige Konsequenz einer solchen Anschauung, dass er in der Quadratur des Kreises kein Problem erblicken kann, denn *particular circles may be squared, for the circumference being given, a diameter may be found betwixt which and the true there is not any perceivable difference ... Therefore further enquiry of accuracy ... is perfectly needless and time thrown away.*[3] Ferner ist er mit Hume der Ansicht, dass die Mathematiker keine befriedigende Erklärung der Grössengleichheit geben,[4] hält für das richtige Mass der Länge einer Linie die Anzahl der Punkte zwischen Anfangs- und Endpunkt[5] und sieht in dieser Massbestimmung das einzige Mittel, die Länge einer graden Linie mit derjenigen einer krummen zu vergleichen.[6]

So unmathematisch auch diese Auffassung einer graden Linie als einer Reihe diskreter Punkte ist, so scheint sich doch Berkeley der geometrischen Konsequenzen dieser seiner Anschauung bewusst geworden zu sein. Einmal wird durch sie die Stetigkeit der geometrischen Gebilde aufgehoben, und es st nur ein Zeichen für diese Aufhebung, dass gewisse Linien, nämlich solche, die aus einer ungraden Anzahl von Punkten bestehen, nicht halbiert werden können;[7] zweitens werden aber auch auf solche Weise alle Linien kommensurabel, und die Geometrie giebt dann der Arithmetik keinen Anlass mehr, das Gebiet der rationalen Zahlen zu dem der irrationalen zu erweitern. Während man, solange es eine mathematische Wissenschaft giebt, mit den Bemühungen nicht aufgehört hat, die ihrer Natur nach diskrete Zahlenreihe so zu verändern, dass sie sich den stetigen Reihenformen der geometrischen Grössen möglichst

[1] *C. B.* IV, 486 Mitte. [2] IV, 486 Mitte. [3] IV, 486. [4] IV, 432. u. [5] IV, 423. u. [6] IV, 431 M. [7] IV, 485 o.

vollkommen anschliesst, haben wir hier den entgegengesetzten Versuch, letztere zu diskreten Reihenformen umzubilden und sie auf diese Weise der Zahlenreihe anzupassen, ein Versuch, der freilich um ebenso viel wertloser ist als jene erstgenannten, wie er sie an Einfachheit übertrifft. Dass es nicht unberechtigt ist, diesen Sinn in Berkeleys Ansicht hinein zu interpretieren, beweisen seine Notizen:[1] *Diagonal of particular square commensurable with its side, they both containing a certain number of m. v.,*[2] und später: *to enquire most diligently concerning the incommensurability of diagonale and side — whether it does not go on the supposition of units being divisible ad infinitum.* Hume freilich wurde durch die Mangelhaftigkeit seiner mathematischen Einsicht verhindert, ebenso wie Berkeley diese Folgerungen zu ziehen.

Zur sachlichen Berichtigung der Ansicht beider Philosophen sei nur darauf hingewiesen, dass der Begriff der Grössengleichheit sich seiner Entstehung und Gültigkeit nach durch nichts von den Konstruktionsbegriffen der Geometrie unterscheidet; denn „die Vorstellungen der Gleichheit, des bestimmten Teils u. s. w. sind ebenfalls empirische Ideen, nach denen wir die Grössenbeziehungen der Aussenwelt beurteilen."[3] Die auch auf anderem als mathematischem Gebiete vorhandene Neigung, Idealbegriffe zu bilden, giebt zwar Hume mit feinem psychologischen Takt zu; da ihm aber sein extremer Empirismus verbietet, die eigenartige Stellung der Mathematik unter den übrigen Wissenschaften anzuerkennen, so vermengt er die Fälle, in denen wir thatsächlich zu jenen Musterbildern gelangen, mit anderen, in denen das Bestreben erfolglos bleibt, wie in dem von ihm angeführten Beispiel reiner musikalischer Intervalle; denn wirklich zum Ziele kommt man hier auch nur dann, wenn man sich die Intervalle nicht, wie er es will, lediglich durch das musikalische Gehör aufgefasst, sondern durch das Verhältnis der Schwingungszahlen ihrer Grundtöne bestimmt denkt.

Darin hat aber Hume Recht, dass die arithmetische Gleichheit eine viel exaktere Prüfung erlaubt als irgend eine „physische Gleichheit." Freilich erhält das Kriterium, das er für

---

[1] *C. B.* IV, 487. [2] d. h. *minima visibilia.* [3] B. ERDMANN a. a. O. 159.

die Gleichzahligkeit angiebt, erst dann Sinn und Bedeutung, wenn man es nicht auf „zwei Zahlen", sondern auf „zwei Vielheiten von Dingen" bezieht. Denn zwei Zahlen, die einander gleich sind, fallen ihrem begrifflichen Inhalt nach in eine einzige Zahl zusammen, und deren Identität mit sich selbst bedarf keines Kriteriums. Setzt man aber statt „Zahl" den Begriff der „Vielheit" ein, so haben wir hier dasselbe auf dem Begriff der gegenseitig eindeutigen Zuordnung beruhende Kriterium, welches vielfach von neueren Mathematikern wie z. B. von Stolz[1] und Kronecker[2] angegeben worden ist. Gewiss hat Husserl[3] Recht, wenn er gegen Stolz ausführt, dass jenes Kriterium keine Definition der Gleichzahligkeit und am wenigsten eine Namenerklärung sei, aber er hat Unrecht, wenn er behauptet,[4] dass dasselbe nur für ganz niedrige Stufen des menschlichen Intellekts einen Wert beanspruchen könne. Denn das Ergebnis derselben Zahl bei der symbolischen Abzählung der Vergleichsmengen, welches er selbst für ein viel einfacheres Kriterium der Gleichzahligkeit hält, beruht ja doch auch nur auf der Möglichkeit gegenseitig eindeutiger Zuordnung, nur dass hier immer dieselbe bestimmte Folge von Zahlwörtern oder Zahlzeichen die Vermittlerstelle bei der Zuordnung übernimmt. Dass und warum aber das Abzählen die einfachste und bequemste Modifikation jener Vergleichsmethode der Zuordnung ist, bedarf kaum der Erörterung.

Allgemeine Natur der Gegenstände der Geometrie.

Wir kommen jetzt zur Behandlung der Frage, wie Hume das Wesen der Gegenstände der Geometrie auffasst. Zu ihrer Beantwortung ist es unerlässlich, auf seine Lehre von den abstrakten Ideen einzugehen. Diese ist aber nur im Zusammenhang mit Berkeleys Ausführungen über denselben Gegenstand darzustellen, und eine Besprechung dieser Ausführungen ist hier um so mehr am Orte, als sie mit seinen Ansichten über das Wesen der geometrischen Gegenstände und ihrer Versinnbildlichung durch Figuren im allerengsten Zusammenhang stehen.

[1] Vorlesungen über allgemeine Arithmetik. Leipzig. 1885. I, 9.
[2] Philosophische Aufsätze, Ed. Zeller gewidmet. Leipzig. 1887. S. 269.
[3] Philosophie der Arithmetik. I. S. 106 f. [4] a. a. O. S. 114 f.

Ja, es hat den Anschein, als ob Meinong[1] dadurch zu einer nicht ganz zutreffenden Interpretation der Abstraktionstheorie des irischen Philosophen verleitet worden ist, dass er die sachliche Bedeutung dieses Zusammenhangs verkannte.

Berkeley führt überall seine Darlegungen in der Form einer Polemik gegen die herkömmliche Meinung, vor allem gegen die Behauptung Locke's ein: „*that general ideas . . . carry difficulty with them and do not so easily offer themselves as we are apt to imagine. For example, does it not require some pains and skill to form the general idea of a triangle . . . for it must be neither oblique nor rectangle, neither equilateral, equicrural, nor scalenon; but all and none of these at once.*“[2] Aus dieser seiner Polemik ist ohne weiteres zu entnehmen, dass ihm eben von jener Seite her die Anregung zur Untersuchung der Frage kam. Aber es lässt sich auch mit einem hohen Grad von Wahrscheinlichkeit behaupten, dass er in der Betrachtung des Wesens der sinnfälligen Figuren, die in den geometrischen Beweisen benutzt werden, und der Rolle, die sie in ihnen spielen, den besten Anhaltspunkt zur Aufstellung seiner eigenen Ansicht über das Wesen der Abstraktion fand. Darauf deutet schon die frühe Neigung des irischen Philosophen, wie sie aus den Aufzeichnungen des *Commonplace Book* ersichtlich ist, über mathematische Fragen durch philosophische Spekulation Klarheit zu gewinnen, und bei philosophischen Untersuchungen sich möglichst an Beispielen aus dem geometrischen Gebiete zu orientieren; insbesondere aber deuten darauf diejenigen Ausführungen aus derselben Zeit, durch welche er die Teilbarkeit *in infinitum* geometrischer Grössen in der oben näher charakterisierten Weise zu interpretieren versucht. Eine kurze Darlegung seiner Ansichten wird dies bestätigen.

Es ist, sagt Berkeley, eine absurde Behauptung, dass wir abstrakte Ideen im Sinne Lockes besässen, also z. B. die Idee eines Dreiecks, welches weder schief- noch rechtwinklich, weder gleichschenklig noch ungleichseitig ist, sondern nichts von alle dem und doch alles zu gleicher Zeit, oder die Idee einer Farbe, die weder blau, noch rot, noch grün, noch gelb

[1] A. Meinong, Hume-Studien. I. Sitz.-Ber. d. Wiener Ak. d. W. 1877.

[2] Locke, *essay* b. 4, *ch.* 7, § 9.

ist; denn der Existenz solcher Ideen steht der Satz des Widerspruchs entgegen.[1] Es giebt also nur individuelle Vorstellungen, und es sind die Figuren, die der Geometer zu seinen Beweisen auf das Papier zeichnet, um nichts weniger solche als alle anderen. Es fragt sich aber, wie ein an solcher Figur, etwa an einer Dreiecksfigur, geführter Beweis für alle möglichen Dreiecke Gültigkeit haben kann. Der Grund dafür ist, dass für den Mathematiker ein solches Dreieck nicht etwa diese bestimmte schwarze Figur mit einem bestimmten Längenverhältnis der Seiten und Grössenverhältnis der Winkel bedeutet, sondern nur ein Zeichen ist für alle möglichen Arten von Dreiecken, und er daher nur diejenigen Eigenschaften bei seinem Beweise verwendet, die allen Dreiecken gleichermassen eigentümlich sind.[2] Es ist nicht möglich, aber auch gar nicht notwendig, zum Zweck eines solchen Beweises die allgemeine, abstrakte Idee eines Dreiecks vor dem geistigen Auge zu haben, sondern nur, *„that the particular triangle I consider, whether of this or that sort it matters not, doth equally stand for and represent all rectilinear triangles whatsoever, and is in that sense universal.“*[3] Der Figur also, die bei den geometrischen Schlüssen benutzt wird, kommt keineswegs an und für sich Allgemeinheit zu; denn als diese bestimmte Figur betrachtet, ist sie nichts als eine Einzelvorstellung; nur als Zeichen für eine grosse Anzahl individueller Ideen besitzt sie den Charakter der Allgemeinheit. Es ist zwar eine sehr gebräuchliche, obzwar gänzlich irrtümliche Betrachtungsweise, diejenigen Eigenschaften, welche von jenen individuellen Ideen nachgewiesen sind, als Eigenschaften der zum Nachweise benutzten Figur, und zwar nicht, sofern sie ein Zeichen für jene ist, sondern sofern sie für sich besteht, in Anspruch zu nehmem. *The properties of the lines signified are (by a very usual figure) transferred to the sign, and thence, through mistake, thought to appertain to it considered in its own nature.*[4] Dies ist die Ursache vieler Absurditäten in der Mathematik geworden, z. B. der Ansicht der Teilbarkeit einer Linie ins Unendliche, wie sie der Mathematiker aufzufassen pflegt.

---

[1] *Minute philosopher dial.* VII, s. 5. *Intr.* 7—11. *A defence of free-thinking in mathematics.* s. 45—48.

[2] *Intr.* 16. [3] *Intr.* 15. [4] *Princ.* 126.

Dieselbe Art der Abstraktion findet sich auch bei den ideogrammatischen Zeichen der Arithmetik und der Algebra.[1] Es giebt ebenso wenig Zahlen *in abstracto*, wie geometrische Figuren *in abstracto*; das einzige Allgemeine sind dort die Zahlzeichen.[2]

Genau das Gleiche gilt nun für diejenigen sogen. abstrakten Ideen, die nicht dem Gebiete der Geometrie entnommen sind. Der einzige Unterschied ist nach Berkeley, dass hier die Zeichen nicht Figuren, sondern Wörter sind. Auch hier giebt es keine allgemeinen oder abstrakten Vorstellungen als solche; allgemein können nur die Wortvorstellungen sein, und zwar diese auch nur, insofern sie Zeichen sind für eine Anzahl individueller Vorstellungen. *A word becomes general by being made the sign, not of an abstract general idea, but of several particular ideas, any one of which it indifferently suggests to the mind.*[3] *The word colour is only a more general name applicable to all and each of the particular colours.*[4] Es ist nach Berkeley falsch, zu behaupten: *there are certain abstract determinate ideas, that constitute the true and only immediate signification of each general name; and that it is by the mediation of these abstract ideas that a general name comes to signify any particular thing,* eine Ansicht, die in dem Masse als die Quelle des Glaubens an abstrakte Ideen bezeichnet werden muss, dass *if there had been no such thing as speech or universal signs, there never had been any thought of abstraction.*[5]

Von allen Vorstellungen *(ideas* oder *objects)* nehmen nur die geometrischen eine Sonderstellung ein, indem sich die Geometrie einer doppelten Zeichensprache bedienen kann, der

[1] *Princ.* 122.

[2] Gegen diese nominalistische Fassung der Anzahlbegriffe und die mit ihr verwandten Definitionen Kroneckers und Helmholtz' (Philos. Aufs.), wendet sich in eingehender Kritik Husserl (a. a. O. S. 190ff.). Doch scheint er dabei ausser Acht gelassen zu haben, dass es jenen beiden Forschern nicht sowohl um eine erschöpfende psychologische oder logische, sondern um eine solche Fassung des Anzahlbegriffs zu thun war, auf welcher die gesamte Arithmetik aufgebaut werden könnte. Die Mathematik muss eben an die Definitionen ihrer Begriffe Anforderungen stellen, die von denen der reinen Erkenntnistheorie verschieden sind. Man vgl. die Andeutung bei Kronecker „Grundzüge einer arithm. Theorie der algebr. Grössen", Berlin 1882. S. 10ff.

[3] *Intr.* 11. [4] *Free thinking* 47. [5] *Intr.* 18.

Worte und der sichtbaren Figuren. In diesem Sinne sagt Berkeley: *It is therefore plain, that visible figures are of the same use in geometry that words are. And the one may as well be accounted the object of that science as the other,*[1] und ähnlich am andern Orte: *As that particular line* (sc. *a black line of an inch in length) becomes general by being made a sign, so the name „line", which taken absolutely is particular, by being a sign is made general.*[2]

Jene Namen und Zeichen haben nun in ihrer Eigenschaft als allgemeine Vorstellungen eine so selbständige Bedeutung, dass sie häufig, ohne vorerst auch nur eine der durch sie bezeichneten partikulären Ideen uns ins Bewusstsein zu bringen, ganz unmittelbar unsern Willen bestimmen oder Gefühle in uns erregen können. *The hearing of the sound or sight of the characters is oft immediately attended with those passions which at first were wont to be produced by the intervention of ideas that are now quite omitted.*[3]

Fassen wir das Gesagte noch einmal zusammen, so ergiebt sich, dass von allen möglichen Vorstellungen nur die Wortvorstellungen und die ideogrammatischen Zeichen der mathematischen Wissenschaften, also die geometrischen Figuren, die Zahlzeichen u. s. w. der Verallgemeinerung fähig sind. Alle diese Vorstellungen werden dadurch zu *general ideas* oder *universal signs,* — beide Ausdrücke sind für B. gleichbedeutend, — dass sie als Zeichen für eine Vielzahl von partikulären Ideen Verwendung finden,[4] und nur sofern und solange sie als solche Zeichen betrachtet werden, kann man sie als allgemeine Ideen bezeichnen.

Ist die Untersuchung der Bedeutung geometrischer Figuren, wie sie der Mathematiker zu seinen Beweisen benutzt, ebenso der Ausgangspunkt von Berkeleys eigener Gedankenentwicklung gewesen, wie er es hier für unsere Reproduktion derselben war, so ist damit ein Grund gegeben, warum für ihn „die Frage nach dem Wesen des abstrakten Vorgestellten mit der Frage

[1] *N. Th. of V.* 152. [2] *Intr.* 12.

[3] *Intr.* 20, cf. auch *Min. Phil.* Werke II, 301.

[4] *by virtue whereof it is that things, names or notions, being in their own nature particular, are rendered universal. Intr.* 15.

nach der Bedeutung der Worte verschmolz.“ [1] Denn die Frage nach dem Sinn der bei geometrischen Beweisen zur Verwendung gelangenden Figuren fällt freilich auch nicht mit derjenigen nach dem Wesen der abstrakten Vorstellungen geometrischer Gebilde zusammen; sie steht aber unzweifelhaft zu ihr in viel engerer Beziehung als diejenige nach dem Zusammenhang von Wort- und Bedeutungsvorstellung zu dem allgemeinen Problem der Abstraktion. Daher kommen die Erörterungen auch der Wahrheit am nächsten, die sich ausschliesslich auf jene erste Frage beziehen.[2] Aber Berkeley verkannte die Verschiedenheit beider Fragen. Denn einmal verdeutlichte er sich nicht hinreichend die Sonderstellung der Geometrie, die sie jener doppelten Zeichensprache fähig macht, dann aber war ihm auch, wie besonders die oben[3] citierte Stelle aus der „neuen Theorie des Sehens“ beweist, der Unterschied nicht bewusst, welcher zwischen der Art der assoziativen Verknüpfung der geometrischen Figuren mit den durch sie bezeichneten Einzelvorstellungen einerseits und derjenigen der Wort- mit den Bedeutungsvorstellungen anderseits besteht. Denn während in jenem ersten Falle eine Assoziation durch Aehnlichkeit vorhanden ist, kann von einer solchen im zweiten Falle nur bei den seltenen Fällen onomatopoetischer Wortklänge oder für die optischen Wortvorstellungen bei Bilderschriften die Rede sein, — und das sind Ausnahmen, die natürlich für die Beurteilung von Berkeleys Standpunkt gänzlich unbeachtet bleiben müssen. Stand nun, wie wir anzunehmen berechtigt sind, für Berkeley der erste Fall im Vordergrund seiner Betrachtungen, war er gleichsam das Paradigma, welches ihm als Leitfaden seiner Untersuchungen diente, so ist klar, wie dieser Umstand nicht nur die Verschmelzung jener beiden psychologischen Fragen zur natürlichen Folge hatte, sondern auch an manchen Stellen das richtige Erkennen von Berkeleys eigenem Standpunkt erschweren muss.

Nicht im Einklang mit dieser unserer Darlegung der Abstraktionstheorie des irischen Philisophen, wenn sie als eine solche bezeichnet werden darf, steht Meinongs Interpretation derselben. Wir hatten gefunden, dass es nach Berkeleys Ansicht nur allgemeine Wortvorstellungen giebt, wenn wir unter „Wort-

[1] vgl. B. Erdmann, Logik I S. 55.
[2] cf. z. B. *Intr.* 16. [3] S. 28.

vorstellungen" auch die ideogrammatischen Zeichen der Geometrie und der Arithmetik begreifen und ihre „Allgemeinheit" in dem oben präzisierten Sinne verstehen. Meinong aber erklärt, Berkeley erkenne an, dass es neben den „allgemeinen Worten" auch noch „allgemeine Ideen" gebe, wenn auch keine „abstrakten allgemeinen Ideen." Er behauptet, es stände für B. „der allmeine Begriff wie das allgemeine Wort in gleicher Weise denselben partikulären Ideen als deren Zeichen gegenüber", und wirft nun die Frage auf: „Wie verhalten sich allgemeines Wort und allgemeiner Begriff zu einander?" Berkeley selbst habe zur Ueberwindung der Schwierigkeiten, die diese Frage darbiete, keinen Weg gezeigt, und es sei „in der That kaum denkbar, wie hier ein Lösungsversuch zum Ziele führen könnte."[1] Die Berechtigung von solchen „allgemeinen Ideen" Berkeleys zu sprechen, findet Meinong in drei Aeusserungen desselben,[2] wo jener allerdings davon spricht, eine partikuläre Idee könnte dadurch zu einer allgemeinen werden, dass sie als Zeichen für eine Vielzahl anderer solcher Ideen benutzt würde und sie dann „vielmehr nach ihrem relativen Werte, insofern sie für andere substituiert ist, als nach ihrer eigenen Natur oder um ihrer selbst willen" betrachtet würde. „Wie freilich diese Substitution . . . zu denken sei, darüber finden wir bei Berkeley keinerlei Aufschluss." Nun folgt aber an allen den drei genannten Stellen unmittelbar auf die von Meinong gegebenen Citate ein Beispiel dafür, „wie diese Substitution zu denken sei", und zwar wird es in allen Fällen an einer geometrischen Figur, einem Dreieck oder einer Linie demonstriert. Geht man über das Gebiet der Geometrie hinaus, so ist freilich nicht recht klar, wie man dann noch eine solche Substitution zu verstehen habe; aber nach Berkeley treten alsdann an Stelle dieser besonderen Art von *„general ideas"* oder *„universal signs"* die allgemeinen Worte, die allein in der Geometrie durch jene eigentümlichen Zeichen ersetzt werden können.

Aber selbst wenn man einen Unterschied zwischen Berkeleys allgemeinen Worten und denjenigen „allgemeinen Ideen", deren Existenz er zugiebt, in der Weise konstruieren wollte, dass man den Ausdruck *„general ideas"* nicht mit *„universal signs"*,

[1] Meinong a. a. O. S. 185f.

[2] *Intr.* 15. 12. *Min. phil. dial.* VII. 7 Werke II, S. 300 o.

wie es erforderlich ist, gleichsetzt, sondern darunter nur jene besondere Klasse von *„universal signs“*, die geometrischen Figuren, versteht, so würde doch auch dann Meinongs Frage nach dem Verhalten beider zu einander ihren Sinn verlieren, und die Schwierigkeiten, die er für ihre Beantwortung zu finden glaubte, wären illusorisch. Wenn Meinong ferner behauptet, es stehe „der allgemeine Begriff wie das allgemeine Wort in gleicher Weise denselben partikulären Ideen als deren Zeichen gegenüber“, so könnte dies nach Berkeleys Ansicht nur für das Gebiet der Geometrie richtig sein, und zwar dann, wenn man eben unter „allgemeinen Ideen“ oder „allgemeinen Begriffen“ die Figuren versteht, sofern sie in dem besprochenen Sinne als Zeichen verwendet werden.

Hiernach ist es auch klar, dass wir den Bischof von Cloyne im Gegensatz zu Meinong[1] zu jener Klasse von Nominalisten rechnen müssen, die behaupten, es gebe nichts Universelles als Namen, und Meinong am wenigsten beipflichten können, wenn er sagt,[2] dass sich bei ihm die Namen zum Zustandekommen der Allgemeinbegriffe noch gar nicht als wesentlich erweisen. Vielmehr sind ihm, wie besonders die mehrfach angezogene Stelle aus der „Neuen Theorie des Sehens“ zeigt, die Worte genau so wie die sichtbaren Figuren so sehr das Einzige, was eine kritische Untersuchung von dem „Universellen“ oder den „Allgemeinbegriffen“ übrig lässt, dass er sie sogar an jener Stelle als den Gegenstand der geometrischen Wissenschaft ansieht.

Allerdings soll nicht verschwiegen werden, dass dieser unserer Ansicht ein Zusatz der zweiten Auflage der *Principles of Human Knowledge* entgegenzustehen scheint, worin gesagt ist, dass *„a man may consider a figure merely as triangular, without attending to the particular qualities of the angles, or relations of the sides“*, und dass *„in like manner we may consider Peter so far forth as man, or so far forth as animal .... inasmuch as all that is perceived is not considered.“*[3] Aber abgesehen davon, dass hier zwar ein gewisses Mass wirklicher Abstraktion zugegeben, keineswegs aber die Möglichkeit, allgemeine Ideen, die nicht allgemeine Zeichen wären, durch ein solches Abstraktionsverfahren zu bilden, anerkannt wird, steht

[1] a. a. O. 216. [2] a. a. O. 217. [3] *Intr.* 16.

diese Stelle auch mit ihrer Auffassung ganz allein und ohne rechten Einklang mit den übrigen. Dieser Ansicht ist auch Meinong, wenn er sagt, dass mit jenen Worten Berkeley, wenn auch „zum Schaden seiner Konsequenz" der Wahrheit näher gekommen sei, als es bei vielen seiner Nachfolger und bei ihm sellbst zu anderen Zeiten der Fall war.[1]

Wenn nun die vielbesprochenen sichtbaren Figuren nur Zeichen sind für die Gegenstände der Geometrie, so fragt es sich noch, was sie eigentlich bezeichnen, welches denn nun wirklich die Natur der Gegenstände ist, über deren Eigenschaften die Sätze jener Wissenschaften Aussagen machen. Der Gedanke daran, dass sie etwas anderes sein könnten als Daten der Anschauung, als individuelle Perzeptionen, muss natürlich Berkeley gänzlich fernliegen. Aber es ist doch noch eine doppelte Möglichkeit vorhanden: die Gegenstände der geometrischen Untersuchung können entweder die sichtbaren oder die tastbaren Objekte sein. Berkeley nimmt ja an, dass beide Arten von Objekten gänzlich von einander verschieden sind, und dass es nur die Gewohnheit ist, die uns auf Grund der Perzeptionen des Gesichtssinnes stets ganz bestimmte Perzeptionen des Tastsinns reproducieren lässt, in derselben Weise, wie die Worte ihre Bedeutungen reproducieren.[2] Da es Raumgrössen in *abstracto*, die man gewöhnlich als den Gegenstand der Geometrie bezeichnet, nicht giebt[3], so wüssen es entweder die sichtbaren oder die tastbaren Objekte sein, welche den Sätzen jener Wissenschaft zu Grunde liegen.

Nun möchte es anfangs scheinen, als seien die sichtbaren Figuren nicht nur die Zeichen der Gegenstände der Geometrie, sondern diese selbst, aber eine genaue Betrachtung überzeugt von dem Gegenteil. Denn die sichtbaren und tastbaren Objekte haben, wie sie ja überhaupt *toto genere* verschieden sind, auch quantitativ und qualitativ gänzlich verschiedene Grössenverhältnisse. Nur die Grösse der tastbaren Dinge ist konstant, sie bleibt dieselbe, gleichgültig, in welchem Abstand von ihnen wir uns befinden, wieviel und was für andere Objekte zwischen uns und ihnen vorhanden sind, und wie wir unser Auge accommodiert haben. Von diesen drei Bedingungen ist aber die Grösse

[1] A. a. O. S. 197. [2] *N. Th. of V.* 127—138. [3] A. a. O. 122—125.

der sichtbaren Objekte so wenig unabhängig, dass wir überhaupt nicht von einer bestimmten Grösse derselben sprechen können.[1] Überall da also, wo wir es mit konstanten, von keinerlei äusseren Bedingungen abhängigen Grössenverhältnissen zu thun haben, wie z. B. bei Massstäben und in den Sätzen der Geometrie, kann nur die Grösse der tastbaren Objekte gemeint sein, und die sichtbaren Objekte dienen dann lediglich als Zeichen für sie. In diesem Zusammenhang stehen bei Berkeley die schon oben angeführten Worte: *It is therefore plain that visible figures are of the same use in geometry that words are.* Aber er fügt hinzu: *There is, indeed, this difference betwixt the signification of tangible figures by visible figures, and of ideas by words — that whereas the latter is variable and uncertain, depending altogether on the arbitrary appointment of men, the former is fixed, and immutably the same in all times and places.*[2] Ohne den Tastsinn würden wir nach ihm weder das Bewusstsein eines Raumes, noch dasjenige eines Ausser-uns haben; denn er spricht dasselbe einem fingierten unkörperlichen, intelligenten Wesen gänzlich ab, welches zwar einen vollkommen ausgebildeten Gesichtssinn, aber keinen Tastsinn besässe. Dasselbe würde daher natürlich auch keine Vorstellung erhalten können von dreidimensionalen Körpern, von Kongruenzbeziehungen, von konkaven und konvexen Flächen, ja wahrscheinlich noch nicht einmal eine solche von einer Ebene, — sondern nichts als Farbenempfindungen in sich vorfinden, ohne irgend wie die Fähigkeit zu besitzen, sie räumlich anzuordnen. Woraus für ihn aufs neue hervorgeht, dass nicht die sichtbaren, sondern die tastbaren Objekte die Gegenstände der Geometrie sind.[3]

Ehe wir in sachlicher Hinsicht auf diese Behauptungen eingehen, wollen wir an sie eine Darlegung des Standpunktes anschliessen, den Hume zu der Frage nach dem Wesen der geometrischen Gegenstände einnimmt.

Seine zerstreuten Erörterungen über diese Frage können wir einteilen in die Kritik der gewöhnlichen Anschauungen der Mathematiker über die Gegenstände ihrer geometrischen Wissenschaft und in die Darlegung seiner eigenen Ansicht.

[1] A. a. O. 55—61. [2] A. a. O. 152. [3] A. a. O. 153—160.

Seine Kritik stützt sich auf zwei Sätze von allgemeiner Geltung, die für den Verfasser des *treatise of human nature* die Rolle von unverletzbaren Axiomen oder Postulaten spielen. Von diesen ist der eine: Es muss zu jeder klaren Idee eine Impression gefunden werden können, von der sie abgeleitet ist, oder, wie es auch wohl ausgedrückt wird: alles, was klar vorgestellt werden kann, muss entweder wirklich existieren oder doch (bei Einbildungsvorstellungen) die Möglichkeit seiner Existenz in sich schliessen. Der andere Satz lautet: Alle Gegenstände, die verschieden sind, sind unterscheidbar durch das Denken und die Einbildungskraft, und alle Objekte, die unterscheidbar sind, lassen sich durch diese Vermögen isolieren. Der Satz lässt sich auch umkehren: Alle Objekte, die isolierbar sind, sind auch unterscheidbar, und alle Objekte, die unterscheidbar sind, sind auch von einander verschieden.[1]

Alle Mathematiker, sagt Hume,[2] werden es weit von sich weisen, dass man die Figuren, die sie aufs Papier zeichnen, als die Gegenstände ihrer geometrischen Lehrsätze ansehe; sie werden vielmehr sagen, das seien nur hingeworfene Zeichnungen, die lediglich den Zweck hätten, die Reproduktion derjenigen Ideen zu erleichtern, die in Wahrheit ihren Untersuchungen zu Grunde lägen. Sie pflegen zu behaupten,[3] diejenigen Ideen, welche die Gegenstände ihrer Wissenschaften bilden, seien von einer so feinen und geistigen Natur, dass sie der Einbildungskraft unerreichbar seien, sich vielmehr nur auf eine rein intellektuelle Weise erfassen liessen, wie es nur die höheren Kräfte der Seele vermöchten. So wollen sie es erklärlich machen, wie man sich die Idee eines Dreieks bilden könnte, welches 1) weder gleichschenklig, noch ungleichseitig ist, 2) keine bestimmten Längen der Seiten aufweist, 3) auch nicht in bestimmter Weise gefärbt ist.

Die erste dieser drei Behauptungen samt den Argumenten, auf welche sie sich stützt, entkräftet Hume mit dem Hinweis auf das erste der beiden Postulate, dass alle unsere Ideen von Impressionen ableitbar sind. Diese sind aber ihrer Natur nach klar und deutlich; also müssen es auch die Ideen sein, die sich nur ihrer Intensität nach von den Impressionen unter-

[1] *Treat.* I, 7 *W.* I, 324. [2] II, 4 *W.* I, 348. [3] III, 1 *W.* I 375.

scheiden, in allen übrigen Eigenschaften ihnen aber vollständig gleich sind. Die Mathematiker haben also kein Recht, von Ideen wie derjenigen eines weder gleichschenkligen, noch ungleichseitigen Dreicks zu sprechen, die nicht diesen gemeinsamen Ursprung aller Ideen besitzen. Die zweite Behauptung weist Hume von sich ab durch Benutzung sowohl des ersten wie des zweiten Axioms. Und zwar sind es drei Argumente, welche er gegen die Behauptung ins Feld führt, dass der Verstand sich irgend einen Begriff von Quantität und Qualität bilden könne, ohne gleichzeitig beide Eigenschaften ihrem Grade nach sich als bestimmt vorzustellen.[1] In dem ersten Argument behauptet er, der Augenschein überzeuge uns, dass die genaue Länge einer Linie sich nicht als von der Linie selbst verschieden erweise, also auch nicht von ihr unterscheidbar sei. Es ist deshalb auch unmöglich, von der Linie selbst ihre Länge in der Vorstellung zu trennen, und alle unsere Abstraktion kann nicht dazu führen, die allgemeine Idee einer Linie von dieser genauen Länge zu befreien, wenngleich diese allgemeine Idee zu dem Zwecke von uns gebildet wird, andere Linien mit ganz anderer Länge darzustellen. Das zweite und das dritte Argument besagen im Grunde dasselbe und stützen sich auf das erste der genannten Postulate. Es kann nämlich kein Objekt Gegenstand unserer Sinneswahrnehmung sein, das nicht seiner Quantität und Qualität nach vollkommen bestimmt wäre. Da aber alle Ideen von Impressionen abgeleitet sind, so muss alles, was von diesen gilt, auch für jene zutreffen. Es ist also ausgeschlossen, dass wir eine Idee von einem Dreieck haben, dessen Seiten keine bestimmte Länge, und dessen Winkel keine bestimmte Grösse besitzen. Durch dieselben Argumentationen lässt sich im Sinne Humes die dritte Behauptung widerlegen, da es unmöglich ist, die Farbe von der Figur eines Körpers zu trennen und uns in der Natur niemals andere als Körper mit ganz bestimmter Farbe durch den Gesichtssinn gegeben werden.[2]

War dies die abwehrende, negative Seite der Frage, so kommen wir jetzt zu einer kurzen Darstellung der positiven Ergebnisse von Humes Untersuchungen. Die meisten Wörter,

---

[1] I, 7. *W.* I, 326—328. [2] I, 7. *W.* I, 332.

führt er aus, bezeichnen nicht ein einzelnes Ding, sondern eine ganze Anzahl von solchen, unter denen eine bestimmte Aehnlichkeit obwaltet. Jedes Mal nun, wenn wir ein solches Wort hören, reproduzieren wir die Vorstellung eines ganz bestimmten der durch das Wort bezeichneten Dinge, sodass wir die Vorstellung desselben und aller seiner Eigenschaften im Bewusstsein haben, sowohl derjenigen, die es mit den andern den gleichen Namen tragenden Dingen gemeinsam hat, als auch solcher Eigenschaften, Grad- und Grössenverhältnisse, die ihm allein eigentümlich sind. Was aber diese Individual-Vorstellung erst zu einer allgemeinen oder abstrakten Vorstellung macht, ist der Umstand, dass die Gedächtnis-Residuen der Vorstellungen aller anderen mit demselben Namen bezeichneten Dinge, sofern sie zu irgend einer Zeit einmal im Bewusstsein waren, nunmehr auf Grund der Assoziation durch Aehnlichkeit unbewusst erregt sind. Dies hat aber zweierlei zur Folge. Erstens nämlich wird, sobald wir einer andern von diesen Vorstellungen als jener bestimmten bedürfen, dieselbe sich unmittelbar und mit viel grösserer Bereitwilligkeit reproduzieren lassen, als es sonst der Fall sein würde. Zweitens werden, wenn wir auf Grundlage der einen im Bewusstsein befindlichen Vorstellung von dem Begriff etwas aussagen, was von gewissen andern der unter diesen fallenden Dinge nicht gilt, die Residuen der Vorstellungen dieser andern Dinge sogleich die Schwelle des Bewusstseins überschreiten, also aus dem Zustand unbewusster Erregung hinaustreten und zu Bestandstücken unseres Bewusstseins werden, sodass wir dann sogleich die Unrichtigkeit unseres Urteils erkennen.[1]

Wir haben uns bei dieser Darlegung absichtlich an Stelle der Humeschen Ausdrücke der jetzt in der Psychologie üblichen Bezeichnungsweise bedient, weil es dadurch möglich wurde, die Ansicht Humes klarer zur Darstellung zu bringen. Statt von „unbewusst Erregtem" zu sprechen, bedient er sich einer mehr bildlichen Ausdrucksweise, die er jedoch durch Beschreibung anderer Fälle des „unbewusst Erregten" so klärt, dass es unbedenklich erscheint, dieses seinen Ausführungen zu supponieren.[2]

[1] I, 7. [2] Er sagt z. B.: *„the word only touches the soul", „the word raises up an individual idea, along with a certain custom; and that custom produces any other individual one, for which we may have occasion."*

Da die Gegenstände der Geometrie, wie die einer jeden Wissenschaft, abstrakte Vorstellungen sind, so gilt für jene alles das, was eben von diesen gesagt worden ist. Jedoch müssen wir, um zu den Gegenständen der Geometrie zu gelangen, die Abstraktion noch einen Schritt weiter führen, da geometrische Figuren uns nicht isoliert durch die Sinneswahrnehmung gegeben werden. Wie kommen wir nun zu der Vorstellung einer Figur, z. B. einer Kugel? Wir stellen uns zu diesem Zwecke z. B. eine bestimmte weisse Marmorkugel vor, lenken aber gleichzeitig unsere Aufmerksamkeit auf dasjenige, worin dieses Objekt etwa mit einer schwarzen Marmorkugel und mit anderen Körpern von Kugelgestalt aus allem möglichen Material und von jeder möglichen Färbung übereinstimmt. Nur auf diese Weise erhalten wir die abstrakte Vorstellung der Kugel, nicht etwa durch eine im Vorstellen zu vollziehende Trennung der Gestalt vom gestalteten Körper; denn da beides nicht von einander unterschieden werden kann, so ist nach unserem zweiten Axiom auch eine Trennung schlechterdings unmöglich.[1]

Es kann uns hier natürlich nicht darauf ankommen, eine ausführliche Kritik an demjenigen Teile der Erörterungen der beiden empiristischen Philosophen zu üben, welcher sich lediglich auf das allgemeine Problem der Abstraktion bezieht, und es kann noch weniger unsere Aufgabe sein, die mannigfachen Unklarheiten und Inkonsequenzen ans Licht zu stellen, die aus ihren Ausführungen, vor allem aus denjenigen Humes, nicht fortzuinterpretieren sind, in unserer Darstellung jedoch zu Gunsten eines deutlicheren Hervortretens der wesentlichen Punkte übersehen werden mussten. Wir dürfen in dieser Beziehung auf Meinongs Abhandlung verweisen, in welcher jede dieser beiden Aufgaben wohl in erschöpfender Weise gelöst ist.

Nur der Fundamentalfehler, der sich unbeschadet ihrer grossen Verdienste um die Deutung des Abstraktionsvorgangs gleicherweise durch die Erörterungnn Humes wie Berkeleys hinzieht, soll hier angegeben werden. Beide Philosophen sind nämlich der Ansicht, dass die Existenz von Namen und Zeichen eine *conditio sine qua non* für die Möglichkeit der Abstraktion

[1] I, 7. S. 332 ff.

sei, während doch in Wahrheit die Bildung von Namen, selbst diejenige von Eigennamen, das Vorausgehen eines Abstraktionsverfahrens zur Bedingung hat. Ihre Erörterungen bewegen sich also im Kreise, indem sie zur Erklärung der Allgemeinbegriffe deren sprachliche Benennungen heranziehen, die doch entweder gleichzeitig mit jenen oder später als sie, keinesfalls aber vor ihnen entstanden sind.

Etwas genauer müssen wir aber auf die Beziehung eingehen, in welcher Humes Ansichten über das Problem der Abstraktion zu denjenigen Berkeleys stehen, da wir in der Beurteilung derselben von Meinong abweichen. Hume giebt die Lehre seines Vorgängers durch die Worte wieder: *„A great philosopher (Dr Berkeley) .. has asserted that all general ideas are nothing but particular ones, annexed to a certain term which gives them a more extensive signification, and makes them recal upon occasion other individuals, which are similar to them.“* [1] Dieser Satz hat im *essay* die folgende schärfere Fassung erhalten: *„It seems to me not impossible to avoid these absurdities and contradictions* (z. B. die Annahme der Teilbarkeit *in inf.*) *if it be admitted, .. that all general ideas are, in reality, particular ones, attached to a general term, which recals, upon occasion, other particular ones, that resemble, in certain circumstances, the idea present to the mind.“* [2] Und zwar ist diese Fassung deshalb schärfer, weil sich Hume hier von der unglücklichen Identifikation der Wörter mit den geometrischen Figuren befreite. Daher erhalten hier nicht wie oben die *particular ideas* durch die Anknüpfung an ihre Bezeichnung (*certain term*) eine umfassendere Bedeutung (*a more extensive signification*), sondern es kommt nur jener Bezeichnung Allgemeinheit zu (*general term*); auch wird in der späteren Fassung die Fähigkeit zur Reproduktion unmittelbar dem Namen (*term*) zugeschrieben, während sie nach dem Wortlaut der Jugendschrift erst durch die Vermittlung der ursprünglich im Bewusstsein vorhandenen besonderen Idee geschieht.[3] Diese

[1] *W.* I, S. 325. [2] *W.* IV, S. 129 Anm.

[3] Im übrigen ist in den gelegentlichen, aber das Wesentlichste der Lehre über abstrakte Ideen enthaltenden Erörterungen des *essay* (*W.* IV, 127 und 129 Anm.) eine Aenderung in Humes Auffassung nicht zu bemerken. — Es ist also nicht ganz richtig, wenn Meinong sagt (a. a. O.

Interpretation der Berkeley'schen Lehre stimmt im allgemeinen mit der oben von uns gegebenen überein, wenigstens in dem Hauptpunkte, dass er nur allgemeine Worte oder Zeichen, nicht aber neben diesen allgemeine Ideen anerkenne. Freilich hat Hume, beeinflusst in seiner Auffassung durch die Art, wie er selbst die Lehre weiter fortgebildet hatte, ihr eine etwas ungehörige Färbung dadurch gegeben, dass er, anstatt mit B. zu sagen, das Wort oder die zum Zeichen gewordene individuelle Idee *„represents or stands for all other ideas"*, davon spricht, dass die gemeinsame Bezeichnung *„recals, upon occasion, other particular ones."*

Meinong aber muss ihm, seiner eigenen Auslegung von Berkeleys Standpunkt entsprechend, auch in jenem Hauptpunkte Unrecht geben und erklärt demgemäss, Hume habe in dieser Hinsicht „in die Berkeley'sche Lehre ein dieser völlig fremdes Moment hineingetragen," und es „widerstreite geradezu" seine Interpretation „den Intentionen des Irländers."[1] Nicht dieser, sondern erst sein schottischer Nachfolger habe „den Worten eine so hervorragende Stelle in unserem Geistesleben zuerkannt, welche uns berechtigt, seine und seiner Nachfolger Theorie als nominalistische zu bezeichnen", und er verdiene deshalb weit mehr als Berkeley „den Namen des eigentlichen Begründers des modernen Nominalismus".[2] Dies soll „in völlig evidenter Weise" daraus hervorgehen, wie Berkeley gegen Schluss der vielbesprochenen Einleitung zu seiner Hauptschrift verspricht, in derselben nur auf die nackten Ideen selbst und möglichst wenig auf ihre Benennung sein Augenmerk zu richten.[3] Wäre es nun wirklich — so argumentiert Meinong — des Irländers Meinung, „dass die partikulären Ideen erst durch die an sie geknüpften Worte allgemein" würden, so wären ja, wenn man diese von den Ideen trennt und ausser acht lässt, überhaupt keine Allgemeinbegriffe mehr vorhanden, und man könnte nicht einsehen, was dann den Gegenstand von Berkeleys Denken, da doch jedes Denken notwendig „Allgemeinbegriffe" voraussetzt, ausmachen könnte, und welchen Vorteil er sich

S. 259), „das Abstraktionskapitel" sei „eines von den nachher fallen gelassenen", und HUME habe diesen seinen früheren Ausführungen gegenüber in der Folge eine „ablehnende Haltung" eingenommen.

[1] MEINONG a. a. O. 219. [2] a. a. O. 220. [3] *Intr.* 21.

von einem solchen Verfahren für seine Untersuchungen verspräche.

Dem ist aber erstens entgegenzuhalten, dass wenn Berkeley in *sectio* 21 sagt *„whatever ideas I consider“*, er unter *„ideas“* dasselbe meint, was er in *sectio* 22 *„my own ideas divested of words“* und eine Zeile darauf *„the objects I consider“* nennt. Daraus geht hervor, dass er nicht „Allgemeinbegriffe“, sondern partikuläre Ideen zum Gegenstand seiner Untersuchungen machen will. Was für Vorteile er zweitens von einem solchen Verfahren erwartet, sagt er deutlich in *sectio* 22, nämlich die Gewissheit, 1. blosse Wortstreitigkeiten zu vermeiden, 2. sich besser vor der Verwendung der Fiktion der abstrakten Ideen zu hüten, und 3. bei der Beurteilung der Existenz von Ideen und ihres Verhältnisses zu einander nicht zu irren. Aus alledem scheint aber klar hervorzugehen, dass sich Meinongs Argument nicht gegen, sondern nur für Humes Deutung von Berkeleys Ansicht in Anspruch nehmen lässt, und dass man diesen wieder in sein Recht einsetzen muss, „der Begründer des modernen Nominalismus“ zu heissen.

Hingegen müssen wir mit Meinong wiederum Humes eigener und seiner Interpreten Ansicht entgegentreten, dass seine Ausführungen nichts als eine Bestätigung der Lehre seines Vorgängers wären. Vielmehr hat er sie wirklich um einen wesentlichen Schritt weiter geführt. Bei Berkeley nämlich war der Vorgang der Abstraktion zusammengeschrumpft zu demjenigen der gemeinsamen Benennung oder Bezeichnung der Einzelideen; allgemeine Ideen und allgemeine Worte oder Zeichen wurden damit für ihn identisch. Ein Ansatz zur Trennung beider findet sich erst bei Hume, und zwar ist derselbe in der Einführung jener „Gewohnheit“ (*custom*) zu suchen, deren Erregung zusammen mit der Reproduktion der einen bestimmten individuellen Idee eine Wirkung der Wortvorstellung ist. Und eben in der Aufdeckung des Vorhandenseins und der Bedeutung dieser psychischen Disposition liegt sein Fortschreiten über Berkeley hinaus, wie denn auch hier vielleicht zum ersten Male in psychologischem wie bei Leibniz in metaphysischem Zusammenhang auf die Wichtigkeit desjenigen für unser Vorstellungsleben, was wir jetzt als das „Unbewusste“ bezeichnen, hingewiesen worden ist. Es ist richtig, dass hiermit die in

Berkeleys Aufstellungen offen bleibende Frage, „wie eine partikuläre Idee dazu komme, andere gleichartige Ideen zu repräsentieren oder zu bezeichnen, und so allgemein zu werden", in einigermassen befriedigender Weise beantwortet wird. Aber es ist auch ferner in jener „Gewohnheit" das Bindeglied gefunden, welches die Wortvorstellung mit ihrer Einwirkung auf unsern Willen und unser Gefühlsleben verknüpft, eine Einwirkung, die von Berkeley in allen den Fällen als ganz unvermittelt hingestellt worden war, wo das Wort keine bewussten partikulären Ideen zur Reproduktion bringt.[1] Unrichtig aber ist es, zu behaupten, dass erst in Humes Untersuchungen „die Namen in den Vordergrund treten",[2] vielmehr werden sie hier gegenüber der Bedeutung, die ihnen bei Berkeley zufiel, dadurch mehr in den Hintergrund gedrängt, dass jener „Gewohnheit" eine Hauptrolle während des Aktes der Abstraktion zugewiesen wird.

Weniger als ein Fortschritt ist Humes Behauptung zu bezeichnen, das Hören eines Namens riefe, wenigstens wenn wir mit dem Gegenstande schon einigermassen vertraut seien, die Vorstellung *eines* bestimmten der durch ihn bezeichneten Objekte nebst allen seinen eigentümlichen Merkmalen ins Bewusstsein zurück, — während der irische Philosoph niemals erklärt, dass grade nur eine einzige partikuläre Idee reproduziert werde, und nirgends mit solcher Schärfe hervorhebt, dass uns diese Idee in allen ihren Einzelheiten gegenwärtig sei. In der That widerspricht auch eine solche Behauptung so sehr dem wirklichen Bewusstseinsinhalt, welcher das Hören von Worten begleitet, dass sie bei der feinen psychologischen Beobachtungsgabe Humes gänzlich unverständlich bleiben würde, wenn die Erklärung hierfür nicht so nahe läge.

Es hatte nämlich das Beispiel der Figuren, an denen die geometrischen Beweise entwickelt werden, anfangs für Humes Betrachtungen wie für die seines Vorgängers eine vorbildliche, paradigmatische Bedeutung, wie die von ihm angeführten Beispiele[3] deutlich genug beweisen. Aber ebenso wenig wie jener kam er zur Klarheit darüber, dass er seine Gedankenfolgen

---

[1] s. S. 28 dieser Arbeit. [2] Meinong, a. a. O. S. 220. [3] I, 7. W. I, S. 329.

nicht durchgängig nach Massgabe dieses Paradigmas flektieren durfte. Freilich erzeugte die gleiche Unklarheit nicht bei beiden dasselbe Missverständnis. Hatte Berkeley die Figuren als allgemeine Zeichen betrachtet, welchen dieselbe Funktion zukäme wie in allen anderen Fällen den Worten, und waren demgemäss durch Vermittlung jener allgemeinen Zeichen irrtümlicher Weise für ihn allgemein Worte und allgemeine Ideen in ein Einziges verschmolzen, so sah sein schottischer Nachfolger in den geometrischen Figuren die partikulären Ideen, die zu reproduzieren die Aufgabe des Wortes ist. Und da er nun sah, dass immer eine einzige, in allen ihren Merkmalen bestimmte, individuelle Figur es ist, an welcher die geometrischen Beweise vollzogen werden, so glaubte er daraus schliessen zu dürfen, dass auch in andern Gedankenfolgen jedes einzelne Wort nur eine, aber ganz bestimmte Idee reproduziere, und es machte ihn in diesem Schluss nicht irre, dass der wirkliche Sachverhalt ein anderer war, da ja jenes Paradigma mit handgreiflicher Deutlichkeit für ihn zu sprechen schien.

Demgemäss würde Hume auch nicht wie Berkeley behauptet haben, dass die geometrischen Gegenstände einer zwiefachen Versinnlichung, durch Worte und durch sichtbare Figuren, fähig sein, da für Hume die letzteren selbst das Objekt der geometrischen Untersuchungen ausmachen, während Berkeley als solche die tastbaren Raumgrössen ansah.

Um diese ihre Ansichten auch sachlich zu beleuchten, sei zunächst gegenüber der letzteren erklärt, dass eine Trennung von sichtbaren und tastbaren Objekten gar nicht in der Weise möglich ist, wie Berkeley es annimmt. Vielmehr verschmelzen in jedem Falle der Apperzeption die durch die gegenwärtig wirksamen Reize ausgelösten Empfindungen mit den Gedächtnisresiduen der früheren Empfindungen des Gesichtssinns sowohl wie des Tastsinns, — diese mögen allein in Betracht kommen, — so eng zu einem einheitlichen Gegenstande der Sinneswahrnehmung, dass von einer Unterscheidung der Beiträge, welche der Gesichtssinn z. B. zu einer Schätzung der Grössenverhältnisse des Gegenstandes liefert, von denjenigen des Tastsinns schlechterdings nicht die Rede sein kann. Um so weniger darf von „zwei gänzlich verschiedenen“ Objekten, von denen eines sichtbar, das andere tastbar ist, gesprochen werden.

Damit soll jedoch natürlich über die andere Frage nichts entschieden werden, ob zur Ausbildung unserer Raumanschauung dem Gesichtssinn oder dem Tastsinn die grössere Bedeutung zuzuschreiben ist. Denn hier mag Berkeley teilweise Richtiges ausgeführt haben. Wenn man auch nicht mit ihm den Gesichtsempfindungen für die Beurteilung von Grössenverhältnissen lediglich eine signifikatorische Rolle zuzuschreiben gewillt ist, so wird man doch vielleicht zugeben müssen, dass zur psychologischen Entwicklung unserer Raumanschauung die Tastempfindungen wesentlicher sind als jene. Denn es ist möglich, wie Helmholtz gezeigt hat, eine empiristische Hypothese für die Art dieser Entwicklung lediglich mit Benutzung der Erfahrungen des Tastsinns aufzustellen, und für die Richtigkeit dieses Punktes seiner Theorie bürgt die Thatsache, dass es blinde und blindgeborene Mathematiker mit dem vollkommensten geometrischen Anschauungsvermögen gegeben hat. Auch ist Berkeleys Frage, ob das Gleiche bei einem Menschen mit vollkommen gesunden Augen, aber ohne den Besitz von Tastpunkten der Fall sein könnte, durchaus berechtigt, obgleich man seine unbedingt verneinende Antwort als nicht hinreichend begründet ansehen muss und überdies die Frage derart ist, dass wohl kaum je zu ihrer Entscheidung Erfahrungen an Menschen mit derartigen anatomischen Abnormitäten werden zu Rate gezogen werden können.

Dessen sind sich aber beide Philosophen nicht bewusst geworden, dass die Raumgrössen, welche den Gegenstand der Geometrie ausmachen, der Sinneswahrnehmung gar nicht unmittelbar gegeben werden können. Ist es zutreffend, was oben[1] behauptet wurde, dass die geometrischen Konstruktionsbegriffe Idealgebilde sind, welche von der sinnfälligen Wirklichkeit niemals völlig erreicht werden können, so ist klar, dass weder die gezeichneten sichtbaren Figuren, wie Hume meint, noch die tastbaren Gestalten, wie Berkeley will, mit jenen Konstruktionsbegriffen identisch sind. Denn von der Verkennung der Thatsache, die aus den Mängeln der Abstraktionslehre beider folgte, wollen wir ganz absehen, dass nämlich, wie in allen anderen Wissenschaften, keinesfalls die partikulären

[1] S. 18.

Objekte, sondern nur die aus ihnen abstrahierten Gattungsbegriffe den Gegenstand der Untersuchung ausmachen. Dazu kommt, dass, um sich die Vorstellung einer Fläche oder Linie zu bilden, von einer, bezw. zwei Dimensionen der Körper zu abstrahieren ist, und dass diese Abstraktion ganz eigentümlicher Art und viel schwerer zu vollziehen ist als diejenige, die zu den gewöhnlichen Gattungsbegriffen führt.[1] Dies scheint Hume zwar im Auge gehabt zu haben, wenn er die Abstraktion der Gestalt vom gestalteten Körper als *„distinction of reason"* in seinen Erörterungen über die allgemeinen Ideen noch einer besonderen Erklärung für bedürftig hielt,[2] ohne dass ihn jedoch diese Einsicht zu einer Anerkennung des besonderen Charakters der geometrischen Konstruktionsbegriffe veranlasst hätte. — Der Umstand, dass man stets auf Schwierigkeiten stösst, gleichgültig, ob man sich der Erkenntnis ihrer Natur dadurch zu bemächtigen strebt, dass man sie als Gebilde der Anschauung, oder dass man sie als Gattungsbegriffe auffasst, hat zu der Behauptung geführt, sie seien ein Drittes zwischen beiden, „nicht Anschauungen, nicht abstrakte Begriffe, sondern Ideen",[3] eine Behauptung, die durch die Möglichkeit einer doppelten Behandlungsweise der Geometrie, der begrifflich-analytischen und der anschaulich-synthetischen, belegt zu werden vermag.

Notwendigkeit der mathematischen Sätze.

Durch das vorhergehende sind wir nun genügend vorbereitet, um untersuchen zu können, wie Hume sich zu der Frage betreffs der allgemeinen Gültigkeit und der Notwendigkeit der mathematischen Lehrsätze stellt. Wir müssen dabei aber die Ausführungen des *treatise* von denjenigen des *essay* scharf trennen, da sie in wesentlichen Punkten von einander abweichen. Fassen wir zunächst die ersteren ins Auge, so haben wir hier zu unterscheiden zwischen dem erkenntnistheoretischen und dem psychologischen Standpunkt Humes.

In Bezug auf jenen trennt Hume die Arithmetik und Algebra von der Geometrie auf Grund des Grades der Sicherheit und

[1] Vgl. B. Erdmann, Axiome, S. 157.
[2] *W.* I, 332 f.
[3] Erdmann a. a. O. S. 37.

Genauigkeit ihrer Lehrsätze. Die Sätze der erstgenannten beiden Wissenschaften erreichen den höchsten Grad der Genauigkeit und Gewissheit, und zwar deshalb, weil wir uns ein vollkommen zuverlässiges Urteil über das Verhältnis der Grösse zweier Zahlen bilden können. Das ist aber, wie wir sahen, für geometrische Quantitäten nicht möglich, und dies ist der erste und wichtigste Grund, weshalb die geometrischen Wahrheiten an Sicherheit und allgemeiner Gültigkeit den arithmetischen nachstehen.[1]

Ein weiterer Grund ist der, dass die Bestandteile der geometrischen Figuren, vor allem die grade Linie, durchaus nicht völlig bestimmt definiert werden können, dass vielmehr die Genauigkeit des Begriffs der graden Linie von dem Grade der Feinheit und Unterscheidungsfähigkeit unserer Sinne abhängig ist. Der Geometer kann deshalb für seine Sätze in allen den Fällen eine Anerkennung ihrer Gültigkeit nicht mehr beanspruchen, wo auf eine Beihülfe der Sinne nicht mehr zu rechnen ist. Wenn z. B. zwei grade Linien sich unter einem sehr kleinen Winkel schneiden, etwa so, dass seine trigonometrische Tangente gleich $1/5000000$ ist, so ist nicht zu entscheiden, ob sie alsdann sich wirklich nur in einem Punkte treffen, oder nicht vielmehr eine grade Linie von bestimmter Länge gemeinsam haben. Durch den Augenschein darüber irgend eine Entscheidung zu gewinnen, ist unmöglich. Es würde also in dem vorliegenden Falle der Satz, dass zwei grade Linien sich nur in einem Punkte schneiden können, oder dass zwischen zwei Punkten nur eine grade Linie zu ziehen möglich ist, nicht mehr zu Recht zu bestehen brauchen. Würde man uns nun entgegenhalten, dass, wenn zwei nicht zusammenfallende grade Linien eine Strecke gemeinsam haben könnten, die Punkte dieser Strecke nicht nach derjenigen Ordnung und Regel auf einander folgen könnten, wie sie für die Punkte einer graden Linie wesentlich ist, so würden wir darauf erwidern, dass uns in dem angegebenen Falle weder unsere Sinneswahrnehmung, noch unsere Einbildungskraft irgend ein Mittel an die Hand giebt, uns ein Urteil darüber zu bilden, ob diese Ordnung hier innegehalten oder verletzt sei. Es ist also zum mindesten eine

[1] III, 1. W. I, S. 374 [IV, S. 129 Note.]

offene Frage, ob es nicht Linien geben könne, die in allen ihren Teilen dem vollkommensten Begriff einer graden Linie, den zu bilden wir imstande sind, entsprechen, ohne dass doch die Sätze, welche die Geometrie über grade Linien aufstellt, auf sie anwendbar wären.

Auch der Begriff der Tangente eines Kreises bietet ähnliche Schwierigkeiten dar. Der Mathematiker setzt dabei voraus, dass es Linien giebt, welche nur einen einzigen Punkt mit einem Kreise gemeinsam haben, ohne imstande zu sein, die Impression dieser Idee aufzuzeigen, da er keine grade Linie zeichnen kann, die wirklich den Kreis nur in einem Punkte berührt.[1]

Aus dem Gesagten nun aber den Schluss ziehen zu wollen, dass die Geometrie überhaupt nicht in der Lage sei, uns eine höhere Genauigkeit bei der Vergleichung von Grössenverhältnissen zu verschaffen, als unsere Sinneswahrnehmung oder unsere Einbildungskraft für sich allein zu erreichen befähigt sind, wäre gänzlich verfehlt. Denn das Wesen der Geometrie besteht eben darin, *to run us up to such appearances, as, by reason of their simplicity, cannot lead us into any considerable error.*[2] Da aber die Aussagen über jene einfachsten Elemente sich auf die unmittelbarste und, von Grenzfällen abgesehen, untrüglichste Anschauung gründen, so erhalten auch die Folgerungen aus diesen Aussagen einen Grad von Genauigkeit, welchen auf anderm Wege zu erreichen schlechterdings unmöglich wäre. So schliessen wir auf diese Weise, dass die Summe der Winkel eines Tausendecks 1996 Rechten gleich ist, ohne auch nur im entferntesten in der Lage zu sein, auf Grund der Gesichtswahrnehmung allein eine solche Aussage zu machen.[3]

In Bezug auf die psychologische Seite der Frage macht Hume eine charakteristische Bemerkung. Sie bezieht sich auf die psychologischen Vorgänge, durch welche ein Mathematiker zur Ueberzeugung von der Richtigkeit eines neu entdeckten Satzes gelangt. Er wird dabei den Inhalt dieses Satzes anfangs für nichts anderes als eine blosse Wahrscheinlichkeit ansehen, und erst allmählich, wenn er den Beweis mehrmals geprüft und die Zustimmung seiner Freunde erhalten hat, die Ueber-

[1] II, 4 *W.* I, 358. [2] *W.* I. 374. [3] III, 1.

zeugung von seiner Richtigkeit gewinnen, die sich zur Gewissheit steigert, wenn er des ungeteilten Beifalls der ganzen gelehrten Welt sich hat vergewissern dürfen. Die psychologische Gewissheit entsteht also für Hume in diesem Falle wie in allen andern auch nur durch die Summierung von immer mehr neu hinzukommenden Wahrscheinlichkeiten.[1]

Bevor wir auf eine Vergleichung dieser Erörterungen mit den entsprechenden der späteren Schrift eingehen, wollen wir Berkeleys Standpunkt zur Frage der demonstrativen Gewissheit der mathematischen Lehrsätze näher ins Auge fassen, denn es ist nicht unwahrscheinlich, dass er auf die Gestaltung der hier in Rede stehenden Abschnitte der Jugendschrift Einfluss gewonnen hat, während sich Hume bei der Umarbeitung derselben in auffallender Weise von ihm entfernte.

Zunächst findet sich zu der Art, wie Hume der Arithmetik und der Algebra eine Sonderstellung einräumt, bei Berkeley eine Analogie insofern, als er diese beiden Disziplinen als die einzigen reinen Wissenszweige der Mathematik ansieht und in der Geometrie nur eine Anwendung derselben auf die *minima sensibilia* erblickt.[2] Kann die Stelle freilich wegen des Orts, an dem sie sich findet, kein Anlass für die Gemeinsamkeit der Anschauungen beider gewesen sein, so ist ein solcher vielleicht vorhanden betreffs der Polemik des irischen Philosophen gegen die unumstössliche Gewissheit der mathematischen Lehrsätze. Allerdings sind die Argumente, deren sich der Bischof von Cloyne bediente, ebenso wie die Punkte, gegen die er seine Angriffe richtete, teilweise andere als bei dem schottischen Denker. Ersterer glaubte vor allem in den Fluxionen und Differentialen höherer Ordnung Begriffe gefunden zu haben, wegen deren er ungläubigen Mathematikern die Vorwürfe des Mysterien- und Autoritätsglaubens zurückgeben zu können wähnte, die sie ihrerseits gegen die Lehren der Kirche gerichtet hatten.[3] Und so unfassbar wie ihre Begriffe, so fehlerhaft soll die Methode der Fluxionenrechnung sein. Wunderbar genug erscheint es ihm zwar, dass sie dennoch zu richtigen Resultaten führt, aber dies liegt nach Berkeley nur daran, dass die Fehler

---

[1] IV, 1. *W.* I, 472 [2] *C. B. W.* IV, 457 o.
[3] An. 1—8. *Qu.* 63. 64. 67. *Free thinking.*

sich stets paarweise aufheben. Er verkannte eben vollständig das Wesen aller Differential-Gleichungen, die in einem ganz anderen Sinne Gleichungen sind als die arithmetischen, nämlich nur die Bedeutung von Grenzbeziehungen haben. Ohne aber den Begriff des Limes zu kennen, der die ganze Infinitesimalrechnung und damit die gesamte höhere Analysis beherrscht, ist freilich ein Verständnis derselben völlig ausgeschlossen. Man kann es deshalb begreiflich finden, wenn in dem Streite, der sich an die Veröffentlichung des Analyst anschloss, und der von beiden Parteien mit recht unnötiger Heftigkeit geführt wurde, auf gegnerischer Seite von Berkeley als einem *„docteur ennemi de la science“* behauptet wird: *„ce docteur a l'esprit peu fait pour les Mathématiques.“* [1]

Auch gegen die Grundlagen der Geometrie richtet Berkeley nicht dieselben Einwände wie Hume; er ist nur der Meinung dass hier der unheilvolle Glaube an die abstrakten Ideen und an die Existenz von Objekten ausserhalb unseres Geistes besonders verderbliche Irrtümer gezeitigt hätte,[2] wie z. B. die Behauptung der unbegrenzten Teilbarkeit der Raumgrössen.

Freilich hindert alles dies ihn nicht, die Gewissheit der Resultate, die Klarheit und Unwiderlegbarkeit der mathematischen Methode zu rühmen, *„which is hardly anywhere else to be found“*,[3] aber den Grund hierfür findet er weniger, wie Hume, in der Art, wie die komplizierten Sätze auf die einfachsten zurückgeführt werden, als vielmehr in der Besonderheit der Zeichensprache, deren sich die Geometrie bedient. Die auf das Papier gezeichneten Figuren sind zwar nicht die Gegenstände selbst, über welche in den geometrischen Lehrsätzen Aussagen gemacht werden,[4] aber sie sind doch eine viel vollkommenere Darstellung dieser Gegenstände, als es für diejenigen anderer Wissenschaften die Worte sind. *„A visible square, for instance, suggests to the mind the same tangible figure in Europe that it doth in America.“* Es ist die Stimme der Natur, welche in diesen Figuren zu uns spricht und daher nicht solchen Zweideutigkeiten und Missverständnissen ausgesetzt ist,

[1] *La méthode des fluxions et des suites infinies par M. le Chevalier Newton.* Paris 1740. *Préface* S. XXV ff. Die Uebersetzung und Vorrede rührt von Buffon her.

[2] *Princ.* 118. [3] a. a. O. [4] *N. Th. of V.* 150.

denen Sprachen, die der Mensch ersonnen, unvermeidlich unterworfen sind. Und dieser Umstand giebt, wenigstens *in some measure*, eine Erklärung ab für die Evidenz der geometrischen Beweise.[1]

Eine kritische Würdigung der hier wiedergegebenen Ansichten ist grösstenteils schon in dem früher Gesagten enthalten; nur auf zwei Punkte muss in diesem Zusammenhang noch näher eingegangen werden. Zunächst ist hervorzuheben, dass die Begründung der Notwendigkeit aller geometrischen Sätze bei Hume eine weitaus zutreffendere ist als bei dem Verfasser des Analyst. Denn die Figuren, die zum Behuf der Beweisführung gewöhnlich gezeichnet werden, sind nur ein Hülfsmittel für die Anschauung, dessen Entbehrlichkeit für jeden ersichtlich ist, der dasjenige Mass von Abstraktionsvermögen besitzt, welches auch bei der Benutzung der Figuren immerhin zum Verständnis der Beweise erforderlich bleibt. Dazu kommt, dass man alle geometrischen Lehrsätze ohne irgend ein Bedürfnis, sich das Bewiesene zu versinnbildlichen, rein analytisch beweisen kann; ja, dass man auf diesem Wege eine Fülle von Eigenschaften geometrischer Gebilde durchaus folgerichtig und in sich widerspruchsfrei ableiten kann, die dem Anschauungsvermögen des menschlichen Intellekts wohl für immer unzugänglich bleiben werden. Daraus ist aber evident, dass die Figuren zu einer Begründung der Notwendigkeit der geometrischen Sätze nicht herangezogen werden können. Und anstatt eine Erklärung derselben in der eigentümlichen Natur der geometrischen Gebilde zu suchen, liess sich Berkeley eine ähnliche Ueberschätzung ihrer äusserlichen Versinnbildlichung zu Schulden kommen, wie sie bei Leibnitz in seinen Gedanken über eine allgemeine Wissenschaftssprache, „in welcher man nur die Wahrheit sagen könnte", zu Tage trat.

Durchaus richtig dagegen ist es, wenn Hume die Gewähr für die Sicherheit der geometrischen Sätze in der Besonderheit der mathematischen Methode erblickt, die es ermöglicht, die Aussagen über die kompliziertesten geometrischen Gestalten auf die wenigen axiomatischen Bestimmungen der Massverhältnisse unseres Raumes zurückzuführen. Und er bemerkt dem-

[1] a. a. O. 152. Man vgl. hier übrigens HUME, W. IV, 50.

gemäss ganz zutreffend, dass, wenn überhaupt irgendwo, nur in diesen die Quelle von Fehlern gesucht werden dürfe. Die Behauptung freilich bedarf keiner Widerlegung, dass die geometrischen Sätze dann nicht mehr auf unbedingte Zustimmung Anspruch erheben dürfen, wenn sie wegen der Kleinheit der dabei in Betracht kommenden Grössenverhältnisse einer empirischen Kontrolle nicht mehr fähig sind. Denn zu solchen Ausführungen konnte Hume nur durch seine Ansicht verleitet werden, dass die sichtbaren Figuren selbst den Gegenstand der Geometrie ausmachen. Eben weil dies nicht der Fall ist, sagt keiner ihrer Sätze über absolute Grössenverhältnisse von Figuren etwas aus und kann ihr Gültigkeitsbereich von solchen Grössenverhältnissen in keiner Weise abhängig sein. Diese Unabhängigkeit ist wiederum überdies schon dadurch gesichert, dass alle Sätze der synthetischen Geometrie auch in analytischer Form sich ausdrücken und beweisen lassen.

Die andere Frage, welcher hier ein kritisches Wort gewidmet werden muss, ist die nach der Art, wie der Mathematiker zu der Ueberzeugung von der Richtigkeit neu entdeckter Resultate gelangt. Dass diese Ueberzeugung anfangs nur den Grad blosser Wahrscheinlichkeit hat, folgt schon aus der Art und Weise, wie auch in den mathematischen Wissenschaften neue Ergebnisse gefunden werden, und Hume hat Recht, wenn er sagt, dass jeder Algebraiker und Geometer dies ohne weiteres einräumen wird. Ein solcher wird aber nicht zugeben, dass er erst die Bestätigung der Richtigkeit von seiten seiner Freunde und Fachgenossen abzuwarten nötig hätte, um jene Wahrscheinlichkeit zur Gewissheit zu steigern. Vielmehr ist eben das einer der Vorzüge der Mathematik, dass sie die Mittel in sich selbst besitzt, jedes ihrer Resultate dem System der übrigen so einzugliedern, dass seine Notwendigkeit offenbar wird. Ist diese Eingliederung durch ein deduktives Schlussverfahren vollzogen, und hat man sich über die Richtigkeit dieses Verfahrens dadurch vergewissert, dass man dasselbe noch auf einem zweiten Wege ausgeführt hat, so bedarf man nicht mehr der Zustimmung der gelehrten Welt. Solange aber eine solche Einfügung der neuen Ergebnisse in das gesicherte System der bereits vorliegenden noch nicht erreicht werden konnte, wie das z. B. für einige vor mehr als zweihundert Jahren von

Fermat entdeckte zahlentheoretische Sätze bis zum heutigen Tage nicht gelungen ist, steht es jedem frei, an der Richtigkeit jener zu zweifeln, und es wird die Bürgschaft keiner Autorität diesen Mangel auszugleichen imstande sein. —

Wir können jetzt dazu übergehen, die Ausführungen von Humes *treatise* über die mathematische Methode und den Grad der Gewissheit, zu dem sie führt, mit den entsprechenden des *essay* zu vergleichen. Dazu ist aber notwendig, sie im Zusammenhang mit seiner Darstellung der Kausalitätstheorie zu erörtern. Und so betrachtet, tritt entschieden eine Entwicklung von der Zeit der Jugendschrift bis zu ihrer späteren Umarbeitung zu Tage, die, wenn sie auch die Lehre von der Kausalität im wesentlichen unberührt liess, doch seine Ansicht über die Evidenz und den Ursprung geometrischer Sätze nicht unerheblich modifizierte. Zunächst ist zu bemerken, dass die scharfe Scheidung zwischen *„relations of ideas“* und *„matters of fact“*, wie sie im *essay* vorhanden ist, sich im *treatise* noch nicht findet. Vielmehr ist hier behauptet, dass die Gegenstände *„of human reason and inquiry“* stets nur Relationen sind, die nun freilich zerfallen *„into such as depend entirely on the ideas which we compare together,*[1] *and such as may be changed without any change in the idea.“*[2] Nur die ersteren sind im *essay* als *„relations of ideas“* beibehalten, und zwar werden hier von ihnen nur die Grössen- und Zahlbeziehungen ausdrücklich namhaft gemacht, während die Wissenschaften, die sich mit der zweiten Gruppe von Relationen, also wesentlich mit der Kausalität befassen, nach dem *essay* die *„matters of fact“* zu ihrem Gegenstande haben.

Als das Eigentümliche der Sätze, die über die erstgenannten Relationen Aussagen machen, also im wesentlichen der geometrischen und algebraischen Sätze, wird im *essay* hingestellt, dass sie 1) unmittelbar oder mittelbar gewiss sind (*intuitively or demonstratively certain*), 2) entdeckbar sind ohne Zuhülfenahme der Erfahrung (*discoverable by the mere operation of thought*) und 3) gültig sind unabhängig von der Erfahrung.[3]

[1] *resemblance, contrariety, degrees in quality, proportions in quantity or number.*

[2] *relations of time and place, identity, causation* III, 1. *W.* 1, 372.

[3] *W.* IV, S. 20 ff.

Durch alle drei Eigenschaften unterscheiden sich diese Sätze nach den Ausführungen im *essay* von den Schlüssen, die über Thatsachen etwas aussagen, — oder im Sinne des *treatise* — die sich auf die Relationen der Kausalität, Kontiguität in Raum und Zeit, sowie der Identität beziehen. Denn von diesen Sätzen sagt die spätere Schrift, sie haben 1) nur einen mehr oder weniger hohen Grad von Wahrscheinlichkeit, es ist 2) zu ihrer Auffindung vorherige Erfahrung unentbehrlich und 3) gelten sie nur im Bereiche der Erfahrung.

Fragen wir nun, wie es mit dieser Gegenüberstellung sich im *treatise* verhält. Was das erste der drei Argumente betrifft, so ist allerdings auch hier gesagt, dass die eine Gruppe von Sätzen zu *knowledge and certainty*, die andere nur zu *probability* führt, auch ist an einigen Stellen[1] davon Gebrauch gemacht, dass bei den ersteren das kontradiktorische Gegenteil denkunmöglich ist. Aber Hume sagt im *treatise*[2] ausdrücklich, dass diese unbedingte Gültigkeit von den mathematischen Sätzen nur den arithmetischen ohne Ausnahme zukäme, dass aber die Geometrie *„never attains a perfect precision and exactness“*; ja, dass, wie wir sahen, bei manchen Sätzen, wie dem, dass zwei sich schneidende Grade kein Stück gemeinsam haben, das Gegenteil sehr wohl in gewissen Fällen denkbar sei. Es verschlägt nichts, dass trotzdem Hume behaupten kann, dass *„geometry .... much excels, both in universality and exactness, the loose judgments of the senses and imagination“*; denn trotzdem würde er keinesfalls im Zusammenhange des *treatise* mit besonderer Bezugnahme auf die geometrischen Lehrsätze wie im *essay* behauptet haben, dass die Evidenz der Thatsachenschlüsse, *„however great“*, nicht ist *„of a like nature with the foregoing“*, d. h. also von ganz anderer Art ist. Was dann das zweite Argument betrifft, so ist natürlich, — denn das trifft ja den wesentlichsten Unterschied von Humes Auffassung der Kausalität und der bis dahin üblich gewesenen, — auch im *treatise* klar und deutlich hervorgehoben, dass Aussagen, die sich auf die Relation der Kausalität stützen, in der Erfahrung und nur in dieser begründet sein können. Aber es wird dort die Auffassung des *essay*, dass die demonstrativen

[1] III, 3. *W.* I. S. 381; III, 6. *W.* I. S. 390. [2] III, 1.

Schlüsse, wenigstens die geometrischen, ganz unabhängig von der Erfahrung gewonnen werden können, so gar nicht geteilt, dass eigentlich das Gegenteil davon behauptet wird. Freilich wird auch nach der Ansicht, die sich in Humes Erstlingsschrift vertreten findet, nicht jeder einzelne Satz der Geometrie unmittelbar durch die Erfahrung gewonnen; aber „*its* (der Geometrie) *original and fundamental principles are derived merely from appearances*" und „*that appearance can never afford us any security when we examine the prodigious minuteness of which nature is susceptible.*" Die Grundbegriffe und Grundsätze der Geometrie sind also allerdings der Erfahrung entnommen, und wenn die komplizierten Sätze, die durch deduktives Schliessen aus diesen abgeleitet werden, einen Anspruch auf hohe Genauigkeit machen können, so liegt es nur daran, dass jene „*appearances*", auf welche sich die Grundsätze stützen, „*by reason of their simplicity, cannot lead us into any considerable error.*"[1] Dass, um zum dritten Punkt zu kommen, Hume in seinem Jugendwerk noch ganz und gar nicht, wie im *essay*, der Meinung ist, dass „*though there never were a circle or triangle in nature, the truths demonstrated by Enclid would for ever retain their certainty and their evidence*", geht schon aus dem Schlussabsatz von section I in part III hervor, in welchem er gegen die Mathematiker Stellung nimmt, welche behaupten, dass ihre Gegenstände „*fall not under the conception of the fancy,*" viel deutlicher aber aus seinen früheren Erörterungen, in denen er darzulegen versucht, dass in den grundlegenden geometrischen Begriffen, z. B. dem des Grösser- und Kleinerseins von Strecken, dem der graden Linie und der Ebene, schlechterdings nichts gefunden werden könnte, was über die Möglichkeit empirischer Versinnlichung hinausginge.

Wenn die hier gegebene Darlegung richtig ist, so können wir natürlich Baumann in betreff dieses wesentlichsten Punktes nicht beistimmen, wenn er sagt: bei näherer Vergleichung der Ausführungen über Raum, Zeit und Mathematik in den beiden Fassungen „wird sich die Uebereinstimmung in der Auffassung ergeben, und es wird sich auf diesem Wege herausstellen, dass

[1] III, 1. *W.* I. S. 373 f.

Hume ... dieselbe Ansicht immer festgehalten hat."[1] Vielmehr scheint es uns, dass Humes Bestreben bei der späteren Umarbeitung, der Erörterung des Kausalitätsproblems eine möglichst klare und präcise Form zu geben, ihn fast mit Notwendigkeit dazu führen musste, zwischen deduktivem und induktivem Schlussverfahren, *„demonstrative reasoning, or that concerning relations of ideas,"* und *„moral reasoning or that concerning matter of fact and existence"*[2] reinlicher und schärfer zu scheiden, als es in der Erstlingsschrift geschehen war. Hier ist von den Arten des Schliessens an der betreffenden Stelle überhaupt keine Rede, sondern nur von den *„relations"* und dem Grade der Gültigkeit der über dieselben gemachten Aussagen, *„knowledge"* und *„probability."* Wie wenig in der That Hume im *treatise* an eine scharfe Gegenüberstellung der beiden Schlussarten dachte, geht aus jener Stelle[3] hervor, wo er sagt: *„Thus as the neccssity, which makes two times two equal to four, or three angles of a triangle equal to two right ones, lies only in the act of the understanding, by which we consider and compare these ideas; in like manner the necessity or power, which unites causes and effects, lies in the determination of the mind, to pass from the one to the other."* Freilich wollte er damit nicht mehr behaupten, als dass die notwendige Verknüpfung zwischen Ursache und Wirkung ebensowenig in den Objekten selbst liegt, wie im Dreieck selbst die Notwendigkeit des Satzes von der Winkelsumme zu finden ist; aber keinesfalls hätte er im Zusammenhang des *essay* diese Ausführung wiederholt, denn er hätte dann demjenigen Missverständnis Vorschub geleistet, welches zu verhüten er sich hier die erdenklichste Mühe giebt: dass nämlich die Gleichartigkeit der kausalen Vorgänge auf syllogistischem Wege zu erschliessen sei.

Mit alledem steht es auch im Einklang, dass Hume erst in der späteren Schrift sich dahin äussert: *„It seems to me, that the only objects of the abstract sciences or of demonstration are quantity and number, and that all attempts to extend this more perfect species of knowledge beyond these bounds are*

---

[1] BAUMANN, Die Lehren von Raum, Zeit und Mathematik in der neueren Philosophie. II, S. 483.

[2] *W.* IV, 31. [3] III, 14. *W.* I, 460.

mere sophistry and illusion,“ [1] aus dem Grunde, wie wir in seinem Sinn hinzufügen können, weil die Eigenart der Methode der mathematischen Wissenschaften, welche sie eben zu „*a more perfect species of knowledge*“ macht, ausschliesslich durch die Besonderheit ihrer Gegenstände bedingt ist.

Lassen wir nun die Ausführungen des *treatise* einmal ganz bei Seite und fassen nur die späteren Aeusserungen über die eigenartige Natur der Geometrie ins Auge, so reiht sich mit ihnen Hume den Ansichten, die sich über denselben Gegenstand bei Deskartes, Hobbes und Locke finden, in folgerechter historischer Entwicklung an.[2]

Deskartes und Hobbes stimmen darin überein, dass die Mathematik, speziell die Geometrie, das Muster einer Wissenschaft sei und die übrigen Wissenschaften eigentlich erst dann diesen Namen verdienen, wenn die geometrische Methode auf sie anwendbar geworden ist. Besteht doch nach ihnen das Wesen jeder Wissenschaft darin, aus angeborenen oder erworbenen Begriffen auf deduktivem Wege neue Wahrheiten zu erschliessen. In diesem Geiste offenbar ist des Cartesius „*omnia quae clare cognosco vera sunt*“ aufzufassen, aus ebenderselben Anschauung entsprang die Ausführung von Hobbes: *Certitudo scientiarum omnium aequalis est, alioqui enim scientiae non essent cum Scire non suscipiat magis et minus. Physica, Ethica, Politica si bene demonstrata essent non minus certa essent quam pronuntiata mathematica*[3] Und es erscheint kaum nötig, darauf hinzuweisen, dass Spinoza als derjenige Philosoph anzusehen ist, der aus jener Anschauung die letzten Konsequenzen zog.

Diese Wertschätzung der mathematischen Methode, deren Quell die damals in hoher Blüte stehende geometrisch-mechanische Wissenschaft war, findet sich ebenso noch bei Locke und bei Hume. Der Fortschritt beider über Deskartes und

---

[1] *W.* IV, 133.

[2] Bei der folgenden Darstellung ist ein von B. Erdmann gegebener Ueberblick benutzt (Archiv für Geschichte der Philosophie. 1889. Bd. II. S. 113 ff.). Die Citate auf S. 113 unter dieser Abhandlung sind durch Druckfehler entstellt; sie müssen lauten: I^2 123, II^2 175, 179 — I^2 161 f. 171 f. — I^2 197 — 1681 (I^2 225 f.).

[3] *Contra geometras.*

Hobbes hinaus besteht aber in der Einsicht, dass die eigentümliche Methode der Mathematik nicht auf alle Wissenschaften übertragbar sei. In diesem Sinne sagt Locke: *Physique, polity and prudence are not capable of demonstration, but a man is principally helped in them by the history of matter of fact, and a sagacity of enquiring into probable causes, and finding out an analogy in their operations and effects.*[1] Vielmehr ist nach ihm eine Anwendung des demonstrativen Verfahrens ausserhalb des Bereichs der mathematischen Wissenschaften nur da zulässig, wo die Uebereinstimmung oder Verschiedenheit zweier Vorstellungen zu erkennen ist *„by an intuitive perception of the agreement or disagreement they have with any intermediate ideas."*[2] Freilich ist es nicht dasselbe Kriterium, welches er an anderer Stelle (Lord King, I², 224) dafür angiebt. Hier teilt er die Gegenstände der wissenschaftlichen Untersuchung ein in *„true ideas"* und *„matter of fact or history"* und behauptet nun, dass alles allgemeingültige Wissen sich nur auf wahre Ideen gründen könne und nur auf diese das deduktive Verfahren anwendbar sei. Solche *„adequate and compleat ideas"* sind aber die Gegenstände der Moralwissenschaft,[3] z. B. Tugend und Untugend, und ebenso wie bei denjenigen der Geometrie wird von ihrer Existenz oder Nichtexistenz in den Sätzen der Sittenlehre gänzlich abstrahiert.[4] Deshalb sind diese Sätze ebenso wie die mathematischen einer Demonstration fähig,[5] und ihre Gewissheit ist also ebenso gross wie die der geometrischen Wahrheiten.[6] In ähnlicher Weise und mit ganz analoger Begründung sagt auch Berkeley: *In morality the eternal rules of action have the same immutable universal truth with propositions in geometry.*[7]

Erst Hume aber, bei dem Lockes Trennung der Gegenstände wissenschaftlicher Untersuchung in *„true ideas"* und *„matter of fact"* als Unterscheidung der *„relations of ideas"* von den *„matters of fact"* zu einer bedeutungsvollen Grundlage seiner Kausalitätstheorie wird, spricht, wie wir sahen, es deutlich aus, dass die besondere Methode der Mathematik auch

[1] Lord KING, *the Life of John Locke.* I² 226.
[2] *Essay* b. IV, ch. 2, § 9. [3] *essay* IV, 4, 7. [4] IV, 4, 8. [5] IV, 12, 8.
[6] IV, 4, 7. [7] *W.* III, S. 138.

die eigentümlichen Gegenstände dieser Wissenschaft, räumliche Grösse und Zahl, zur Voraussetzung habe und niemals anwendbar sei, wenn die Gegenstände der Untersuchung andere wären.

In den Ansichten über die Anwendbarkeit der mathematischen Methode ist also ein Fortschritt von Deskartes zu Hume deutlich zu erkennen. Dagegen sind diese beiden Philosophen, wenigstens soweit wir nur des letzteren *essay* in Betracht ziehen, mit Locke und Hobbes in der Behauptung völlig eins, dass die Sätze der Geometrie unabhängig von der Erfahrung zu gewinnen seien und ihre Gültigkeit behalten, auch wenn die geometrischen Gebilde nirgendwo in der Natur angetroffen werden. Denn nicht nur der Sinn, sondern auch beinahe der Wortlaut der Behauptung bleibt der nämliche, ob es heisst, der Satz von der Winkelsumme eines Dreiecks bleibe richtig, „*etsi fortasse talis figura nullibi gentium extra cogitationem meam existat, nec unquam exstiterit,*“ [1] oder ob es heisst: „*etsi nullus angulus existeret in mundo,*“ [2] oder ob man mit Locke sagt: „*whether there be any such figure as a triangle existing in the world or no,*“ [3] oder endlich mit Hume: „*though there never were a ... triangle in nature.*“ [4]

[1] *Cart. Med.* V. [2] HOBBES, *contra geometras.* [3] Lord KING I², 226, vgl. auch *essay* IV, 4, S. [4] *W.* IV, S. 22.

Halle, Druck von Ehrhardt Karras.

ABHANDLUNGEN

ZUR

PHILOSOPHIE

UND IHRER GESCHICHTE

HERAUSGEGEBEN

VON

BENNO ERDMANN.

Viertes Heft

DR. GEORGE FRANCIS JAMES:

Thomas Hill Green und der Utilitarismus.

HALLE A. S.
MAX NIEMEYER
1894.

THOMAS HILL GREEN

UND DER

UTILITARISMUS

VON

GEORGE FRANCIS JAMES.

HALLE A. S.
MAX NIEMEYER
1894.

Ueber Greens Leben und Werke

Da der Autor, mit dessen Philosophie wir uns in dieser Abhandlung beschäftigen wollen, in Deutschland wenig bekannt ist, erscheint es angezeigt, einen kurzen Abriss seines Lebens und eine Uebersicht über seine wissenschaftliche Thätigkeit zu geben.

Thomas Hill Green wurde im Jahre 1836 zu Birkin im West Riding von Yorkshire geboren, wo sein Vater Geistlicher war. Dieser leitete den ersten Unterricht des Knaben. Erst im Jahre 1850 wurde Thomas auf das Gymnasium nach Rugby gegeben, das damals schon, wie noch jetzt, für eins der besten in England galt. Nach fünf Jahren wurde er reif befunden die Universität zu besuchen; im Jahre 1855 trat er in das Balliol College in Oxford ein. Im Jahre 1859 erhielt er die „First Class Honours" in der Abteilung der „litterae humaniores", und ein halbes Jahr später bestand er sein Schlussexamen in der Jurisprudenz und der neueren Geschichte. 1860 erhielt er in Balliol einen Lehrstuhl für Geschichte, und im November desselben Jahres wurde er zum Fellow in diesem College gewählt. Von 1860—78 war er meist in Balliol tätig und las über alte und neue Philosophie. 1878 wurde er zum „Whytes-Professor" in der Philosophie gewählt, eine Stellung, die er bis zu seinem Tode im Jahre 1882 bekleidete.

Diese kurze Uebersicht giebt die wichtigsten Daten aus dem Leben Greens, lässt aber nicht den bedeutenden Einfluss des Mannes erkennen, der weit über die Hörsäle der Universität hinausreichte und sich auf die verschiedensten Gebiete erstreckte. Seine nahezu dreissigjährige Tätigkeit als Fellow in Balliol will mehr besagen, als dass er eine Anzahl von Vorlesungen

während dieser Jahre hielt. Sie besteht in einem allmählich platzgreifenden und beständig wachsenden persönlichen Einflusse auf Hunderte von Schülern, die in jener Zeit Mitglieder des College waren. Sie bedeutet viele kühn in Angriff genommene und erfolgreich durchgeführte Neuerungen in der Organisation des College, in Reformen, welche nicht nur Balliol allein berührten, sondern direkt oder indirekt das Leben der ganzen Universität. Aber auch über die Universität hinaus erstreckte sich Greens pädagogische Wirksamkeit. Mehr als ein Beispiel haben wir von seinem besonderen Interesse für die Erziehung der Kinder aus dem Mittelstand, die damals — so wie noch jetzt — weit mehr einer sorgsamen Aufmerksamkeit bedurfte. Als im Jahre 1864 die Royal-Commission eingesetzt wurde, um über die Verhältnisse an den Bürgerschulen Erhebungen anzustellen, wurde ihm eine Stelle in dieser Commission angeboten, und dieses Werk nahm einen Teil seiner Arbeitskraft während der zwei folgenden Jahre in Anspruch. Die Besserungsvorschläge, welche er nach sorgfältigen Erhebungen in fünf Grafschaften machte, wurden von der Commission gebilligt und in ihren Hauptbericht vom Jahre 1868 aufgenommen. Damit war indessen Greens Tätigkeit auf dem Gebiete der Schulpädagogik noch nicht abgeschlossen. Er wurde einer der Managers der König-Edward Schulen in Birmingham und blieb bis zu seinem Tode ein tätiges und einflussreiches Mitglied dieser Korporation. In Oxford zeigte sich sein Interesse für das neue Knabengymnasium in einer regen Aufmerksamkeit während seines ganzen Lebens und in einem reichen Vermächtnis, das er ihm bei seinem Tode bestimmte.

Nächst der Pädagogik war Greens Interesse besonders den Temperenzbestrebungen zugewandt, einer sozialen Erscheinung von tiefer und stets wachsender Bedeutung. Seinen ersten entscheidenden Schritt in dieser Angelegenheit that er im Jahre 1872, als er der vereinigten Reichsallianz beitrat, deren Vorsitzender er später wurde. Noch manche andere Pflichten erfüllte er auf diesem Gebiete, dem er einen Teil seiner Arbeitskraft bis zu seinem Tode hin widmete. Sein politischer Standpunkt war der eines gemässigt Liberalen: er nahm regen Anteil an den politischen Aufgaben seiner Zeit, unter denen die Regelung der Parlamentwahlen eine der wichtigsten war.

Hier, wie überall, wo er aus seiner Stellung als Universitätslehrer, heraustrat, zeigte er ein gesundes Urteil, eine festgewurzelte Ueberzeugung von der Unvermeidlichkeit sozialen Fortschrittes und das redliche Streben, diesen an seinem Teile zu fördern. Diese Tätigkeiten mussten seine innerste Auffassung des Lebens beeinflussen, und wir finden sie in seinen philosophischen Anschauungen wieder.

Die meisten Werke Greens wurden erst nach seinem Tode veröffentlicht und zwar die „Prolegomena to Ethics" 1883 (Oxford; dritte Auflage 1890) die anderen Schriften in einer Gesammtausgabe 1885 (Works of T. H. Green, edited by Nettleship, London, drei Bände; zweite Auflage 1889). Diese Schriften sind philosophische Vorlesungen, sowie politische und pädagogische Vorträge, und sind in folgender Weise geteilt:

Vol. I „Introduction to Hume's Treatise on Human Nature" (zuerst erschienen London 1874 in „Hume's Works, edited by Green and Grose", Bd. I und II).

„Mr. Herbert Spencer and Mr. G. H. Lewes: Their Application of the Doctrine of Evolution to Thought" (in fünf Teilen, früher erschienen, mit Ausnahme des vierten Teils, in „Contemporary Review"; 1877—1881).

Vol. II „Lectures on the Philosophy of Kant."

„Lectures on Logic."

„On the Different Senses of Freedom, as applied to Will and to the Moral Progress of Man."

„Lectures on the Principles of Political Obligation."

Vol. III. Memoire von R. L. Nettleship.

„Force of Circumstances" (auch in „Undergraduate Papers", Oxford, 1858).

„The Influence of Civilization on Genius."

„The Value and Influence of Works of Fiction in Modern Times" (Prize Essay, Oxford, 1861).

„The Philosophy of Aristotle" and „Popular Philosophy in its Relation to Life" (zuerst erschienen in „North British Review", 1866 und 1868).

„The Witness of God" and „Faith" (auch 1886 in London herausgegeben).

„Four Lectures on the English Commonwealth" (aus dem Jahre 1867).

Der dritte Band enthält auch einige pädagogische Vorträge und drei Recensionen philosophischer Bücher von Caird und Watson.

I. Die metaphysischen Voraussetzungen Greens

Greens frühzeitiger Tod im Jahre 1882 liess eine endgiltige Ausarbeitung seines philosophischen Systems nicht zu Stande kommen, aber in seinen Prolegomena zur Ethik finden wir eine ziemlich ausführliche Darstellung seiner metaphysischen und ethischen Anschauungen. Wir können zuerst beobachten, dass er, wie das nur natürlich ist, durch die aristotelische Philosophie, welche seine Aufmerksamkeit während seiner Jugend beschäftigte, bedeutend beeinflusst ist. Er behauptet sogar, dass wir in der aristotelischen Fassung der Tugend eine endgiltige Definition des Guten als Güte haben, die nur insofern unzulänglich war, als ihr konkretes Ideal durch den damaligen Stand des sittlichen Fortschrittes bedingt war. Im Jahre 1866 zeigt Green jedoch den Einfluss von Kant und Hegel, durch deren Studium er zu Grundsätzen kam, von denen aus er die metaphysischen Ansichten des Aristoteles einer Kritik unterzog. Greens definitiver philosophischer Standpunkt ist schwer zu charakterisieren; denn während er sich in weitgehendem Masse dem Hegelschen nähert, ist es anderseits sicher, dass Green ihn nicht durch ein Studium dieses Philosophen erreicht hat, sondern durch seine langjährige eingehende Prüfung der Kantischen Philosophie.

Die Grundanschauung der Greenschen Philosophie ist, dass das Universum eine einzige ewige Activität oder Energie ist, deren Wesen und „Essenz" das Selbstbewusstsein ist, vermöge dessen das Ich „Ichselbst" und „Nicht-Ichselbst" zu gleicher Zeit ist. Von dieser „sichselbstbestimmenden und sichselbstsuchenden" Activität ist jede besondere Existenz eine beschränkte Darstellung, und zwar eine Darstellung unter anderen gleichen Existenzen, die wir als unseres gleichen bezeichnen. Nur insofern giebt es ein „Wir" und eine Welt, welche wir die „unsrige" nennen können, als das Selbst, das die Einheit der Welt ist, unter die besonderen Bedingungen unserer physischen

Organisation verteilt (*„communicated“* [1]) ist. Diese Tatsache, dass eine sichselbstbedingende Energie unter einschränkenden Bedingungen handelt, macht unser Erfahrungsleben zu einem dauernden Selbstwiderspruch zwischen dem, was wir sind, und dem, was wir sein können. Dieser Widerspruch, d. h. dieses geteilte Bewusstsein bringt das Streben nach Wissen und Gutsein hervor, und der Widerspruch wird um so mehr gehoben, je mehr wir denken, was wahr, und wollen, was selbstlos ist.[2]

Die Idee des Selbstbewusstseins als der letzten Realität ist eine Idee, zu der wir durch die Reflexion über unsere Erfahrung gelangen. Schon wenn wir die einfachste Tatsache betrachten, finden wir, dass sie aus einem Inbegriff von Beziehungen besteht. Eine Beziehung aber setzt ein Selbstbewusstsein voraus, als das einzige bekannte Ding, in dem ein Vielfaches vereinigt ist, ohne dass es aufhört ein Vielfaches zu sein.[3] Dasselbe Resultat können wir aus einer Betrachtung der Antithese zwischen Tatsachen und Erscheinungen des geistigen Lebens erhalten; denn da haben wir eine Unterscheidung zwischen Realität und Erscheinung, die nur einem selbstbewussten Wesen möglich ist. Dasselbe ist der Fall, wenn die Wissenschaft, indem sie versucht die Dinge durch einen Schluss von dem Wechsel auf einen Grund für den Wechsel zu erklären kein Ereignis nur Ereignis sein lässt, sondern ihm eine Bestimmtheit verleiht durch die Beziehung zu dem Ding, dessen veränderte Erscheinung es ist. Die einfachste Tatsache also, welche ein Anfang des Wissens sein kann, ist „nicht ein Gefühl, sondern die Erklärung eines Gefühls, welche dies Gefühl durch Beziehungen, die nicht Gefühle sind, mit einem nicht gefühlten Universum verbindet.“ Das Selbstbewusstsein ist die Bedingung der Erfahrung, aber dies Bewusstsein erreichen wir nur allmählich und nie ganz. Während daher der Satz wahr ist, dass es für uns nur deswegen eine Welt giebt, weil wir potentiell das Selbstbewusstsein sind, welches die Welt zum Object hat, so ist es ebenso wahr, dass wir niemals über diese Potentialität hinauskommen.[4]

[1] s. Prolegomena, S. 77.
[2] s. NETTLESHIPS Memoire in Greens Works Vol. III, S. LXXV.
[3] s. Greens Works, Vol. I, S. 91.
[4] s. NETTLESHIP's Memoire S. XXVII.

Auf diese Idee des Selbstbewusstseins als der letzten Realität gründet Green die Möglichkeit einer Geisteswissenschaft des Menschen. Er setzt sich in Gegensatz zu der allgemeinen Meinung in England, indem er die Möglichkeit einer Erkenntnis des Menschen aus der Naturwissenschaft über ihn leugnet und den Verteidigern dieser Ansicht die Frage entgegenhält, ob das Wissen über die Natur selbst ein Produkt der Natur sein kann. Der Versuch diese Frage in materialistischem Sinne zu beantworten wird zu einem *hysteron-proteron.* Alle geistigen Funktionen mögen materiell bedingt sein; da aber die materiellen Bedingungen Bestandteile der Erfahrungswelt sind, können sie das bewusste Prinzip nicht erklären, welches die Welt erst möglich macht. „Eine Form des Bewusstseins, welche wir nicht erklären können als einem natürlichen Ursprung entstammend, ist für unsern Verstand notwendig, um ein Naturgesetz vorzustellen." [1]

Dieses geistige Prinzip ist aber nicht nur in dem Erkennen, wir finden es auch in der Natur, und zwar in der Einheit und Gleichförmigkeit, ohne welche die Welt überhaupt nicht existieren würde. Es ist deshalb nicht nur die Grundlage von unserem Wissen über gleichförmige Beziehungen zwischen den Erscheinungen, sondern die Grundlage dieser Beziehungen selbst. Das Wachsen des Wissens auf unserer Seite kann als die Reproduktion einer ewigen Intelligenz in uns bezeichnet werden, welche in den zu einander in Beziehung gesetzten Tatsachen der Welt realisiert wird, und welche uns allmählich, aber in untrennbarer Beziehung, den Verstand und die verstandenen Tatsachen, die Bedingungen der Erfahrung und die erfahrene Welt mitteilt. Von der Natur als der geordneten Reihe erkennbarer Tatsachen können wir behaupten, dass sie etwas andres, als sie selbst ist, nämlich die Bedingung für ihr Sein einschliesst. Von diesem Etwas können wir positiv aussagen, dass es ein sich selbst unterscheidendes Bewusstsein ist, weil die Funktion, welche es besitzen muss, um die Beziehung der Erscheinungen und mit ihnen die Welt möglich zu machen, dieselbe ist, welche wir, wenn auch in noch so geringem Grade, besitzen und anwenden, indem wir nur vermittelst eines solchen Bewusstseins uns Erfahrung und Praxis erwerben.

[1] s. Prolegomena, S. 22.

II. Die Ethik Greens

Die Folge der Unvollkommenheit des menschlichen Selbstbewusstseins ist ein Mangel, der zu zwei Formen der Tätigkeit führt, der spekulativen und der praktischen. Die erstere ist die Grundlage des Wunsches, die Natur zu beobachten, zu erfassen und zu erklären. Die zweite lässt die Anstrengung entstehen, das zu erschaffen, was nicht ist, dessen sich aber das Bewusstsein als eines fehlenden bewusst ist. Das praktische oder moralische Selbstbewusstsein sucht also ein Objekt seines Wunsches in die Existenz zu rufen, das sich bei gründlicher Untersuchung immer als eine Idee der Selbstbefriedigung herausstellt. Moralisches Handeln ist die Gleichsetzung des Ich mit einem gewünschten Objekt, welches letztere dadurch ein Motiv für das Ich wird. Die Handlung entspringt dann notwendig aus dem Motiv, aber nicht aus dem Motiv als einem Wunsche. Unsere Wünsche und Affekte sind natürlich determiniert, aber der Wunsch wird nur dann ein Motiv, wenn sich das Ich mit ihm identifiziert und ihn zu dem seinigen macht. In dieser Weise determinieren wir unsere Motive und sind freie Wesen. Wenn man hier einwirft, dass die Motive das Produkt der äusseren Umstände und des Charakters sind, so verträgt sich diese Ansicht sehr gut mit der Idee der Freiheit, sobald wir festhalten, dass sowohl die Umstände als der Charakter zwar bedingt sind, aber bedingt durch ein sich selbst unterscheidendes und sich selbst suchendes Bewusstsein. Wir müssen uns daher gegen das Missverständnis verwahren, dass der Charakter etwas von dem Menschen Verschiedenes sei, das mit einer ebenso unabhängigen Kraft zufälliger Umstände zusammenwirke, um die Handlungen des Menschen zu bestimmen. Der Charakter ist der Mensch, der daher nur soweit determiniert ist, als er sich selbst determiniert.

Da ein Motiv die Idee eines Gutes ist, und wir das Gut als dasjenige definiert haben, was einen Wunsch erfüllt, so ist ein wahres oder moralisches Gut dasjenige, was ein moralisches, tätiges Wesen befriedigt. Das volle Wesen dieses Gutes kennen wir nicht, aber die Ueberzeugung, dass es existiert, ist die Quelle des Fortschritts, und wir können nach dem bereits gemachten Fortschritt ermessen, in welcher Richtung es liegt.

Dass es die Bedingung weiterer moralischer Anstrengung ist, kann man auch daraus ersehen, dass intellektuelle und moralische Tätigkeit notwendiger Weise die Reproduktion eines ewigen Bewusstseins, welches sein eigenes Objekt ist, im Menschen einschliessen und fordern. „Unter dieser Voraussetzung, aber auch nicht ohne sie, können wir dasjenige erklären, was jedenfalls erklärt werden muss, d. h. die Natur des menschlichen Verstandes und des menschlichen Willens, des menschlichen Fortschrittes und Zurückbleibens, das Wesen des Trachtens nach dem Guten und des vergeblichen Versuchs dazu, das Wesen der Tugend und des Lasters in ihrer Verknüpfung und ihrer Unterscheidung, in ihrem wesentlichen Gegensatz und ihrer ebenso wesentlichen Einheit.“ [1]

Wenn das moralisch Gute in der Hingabe an einen moralischen Zweck besteht, und wenn der Gedanke an diesen Zweck ein göttliches Prinzip des Besserwerdens für den Menschen ist, können wir sagen, dass es sich in Personen realisieren wird, wenn wir die Persönlichkeit als Selbstbewusstsein fassen; denn nur, weil wir dies Bewusstsein auf nichts anderes zurückführen können, glauben wir, dass sich ein göttliches Prinzip im Menschen realisiert. Entwickelung der Persönlichkeit ist jedoch abhängig von gesellschaftlichen Bedingungen. Einer vollen Realisierung der Persönlichkeit kann man sich daher nur mittels socialer Organisation nähern. Dem Einwand gegen diese Behauptung, der in der anerkannten Einschränkung persönlicher Entfaltung durch Pflichten der Gesellschaft liegt, gesteht Green keine Bedeutung zu, findet auch nichts Bedeutsames in dem Fortschritt der Gesellschaft und der Menschheit, wenn damit etwas anderes gemeint ist als der Fortschritt von einem persönlichen Charakter zum anderen. Ebenso energisch wie Kant besteht er auf der Würde des Individuums und vertritt den Anspruch jedes Einzelnen, als Selbstzweck zu gelten. Die Idee des menschlichen Fortschrittes setzt voraus: 1) dass die Fähigkeiten, welche in der Zeit nur graduell verwirklicht sind, ewig verwirklicht werden für einen ewigen und in einem ewigen Geiste; und 2) dass das Ende des Prozesses der Entwickelung in einem Vollkommenwerden der einzelnen Fähigkeiten besteht, das durch

[1] s. Prolegomena, S. 182.

den Prozess vorausgesetzt wird. Ihr Ende muss diese Entfaltung der Fähigkeiten in einem ewigen Zustande des Seins erreichen, in welchem die selbstbewusste Persönlichkeit, die durch den Prozess vorausgesetzt wird, weder vernichtet noch geschaffen wird als blosses Mittel.

Indem wir die Erörterungen über den persönlichen Charakter des moralischen Ideals verlassen und zu der Bestimmung seines formalen Charakters übergehen, finden wir, dass derselbe in der Darbietung eines bedingungslosen Gutes und in der Aufstellung eines bedingungslosen Gesetzes für das Handeln liegt. Dieses bedingungslose Gut können wir nur definieren als den guten Willen; das Gesetz unseres richtigen Verhaltens ferner verpflichtet uns nur, ein Ideal zu realisieren, das erst ganz erkannt wird, wenn es vollkommen realisiert ist. Unter diesen kategorischen Imperativ müssen wir jedoch wenigstens die Pflichten mitbegreifen, durch deren Erfüllung nach der bisherigen menschlichen Erfahrung ein Fortschritt zur Vollendung der menschlichen Fähigkeiten gemacht ist.

Die Quelle dieser Idee eines gemeinsamen Gutes können wir nur in der Vernunft finden, die wiederum auch der Grund aller Ausdehnung dieser Idee auf ein weiteres Gebiet ist. Denn die Ausdehnung des Pflichtgesetzes auf das Ganze der Menschheit ergiebt sich aus der Grundanschauung, dass das höchste Gut in der Realisirung eines sozialen Ich besteht. Der moralische Fortschritt liegt indessen nicht nur in einer Erweiterung des Kreises von Personen, deren Wohl man sucht, sondern auch in der allmählichen Bestimmung des Inhaltes der Idee des Guten. Der erste Schritt in dieser Beziehung besteht darin, dass man das Ich von besonderen Wünschen unterscheidet,[1] und darin, dass man einen Unterschied macht zwischen der Lust, welche die Befriedigung einzelner Wünsche begleitet, und einem Zustand völliger und dauernder Befriedigung. Ein solches ideales Gut, das zu gleicher Zeit dauernd und über die ganze Menschheit verbreitet sein muss, ist die Familie. Der Wunsch nach dem Wohlergehen der Familie ist durchaus verschieden von demjenigen nach Lustgefühlen, hat aber die beiden erforderlichen Merkmale, dass er Interesse einflösst und ebenso dauernd ist

[1] s. Prolegomena, S. 233.

wie das Ich, welches befriedigt werden soll. Hier ist also das wahre Gut ein soziales Gut, das in keiner Weise in Lustgefühlen besteht, sondern immer in der Verwirklichung eines dauernden Gutes, welches dem Ich und anderen gemeinsam ist. Die Entwickelung des Gedankens an das Wohlbefinden der Familie beruht nicht auf dem Instinkt, sondern auf dem Selbstbewusstsein, indem „der Mensch sich gewissermassen selbst in die Zukunft projiciert", und indem er sich betrachtet unter dem Gesichtspunkt der „Möglichkeit etwas zu werden, was er nicht ist". Darin liegt der Verheissung und der Potenz nach ein Interesse an der Vervollkommnung der Menschheit, die als durchaus erstrebenswert gedacht wird. Auf dieses Interesse folgt die Idee des sozialen Verdienstes, und in ihm haben wir den Anfang von jener Erziehung des Gewissens, deren Ziel die Ueberzeugung ist, dass das einzig wahre Gut das ist, gut zu sein.

Wenden wir uns nun der Anwendung der Moralphilosophie auf die Lebensführung zu, so entdecken wir die Quelle allen moralischen Fortschritts in dem Gewissen, das fortwährend versucht, unsere Handlungen mit einem Ideal des Guten in Einklang zu bringen. Das Gewissen hat nicht die Aufgabe, den bestimmten Wert einer Handlung zu schätzen, sondern ein moralisches Streben aufrecht zu erhalten. Die Zustimmung des Gewissens in dem oben erwähnten Sinne macht eine Handlung gut. Die Frage, ob man die Sittlichkeit einer Handlung an ihrem Motiv oder an ihren Folgen messen soll, ist bedeutungslos. Die Handlung kann nicht gut sein, behauptet Green, wenn das Motiv nicht gut ist, aber eine vollkommene Erkenntnis würde uns andrerseits auch zeigen, dass in der That der Charakter der Folgen genau derselbe ist wie der des Motivs.[1]

Der praktische Wert einer Theorie des moralischen Ideals ist hauptsächlich der, dass sie eine negative Vorbedingung für das sittliche Handeln giebt, indem sie uns entweder aus dem Dilemma eines Konflikts von Regeln und Satzungen heraushilft oder falschen Moraltheorien entgegenarbeitet.

Indem wir schliesslich auf die Frage von dem praktischen Werte der Theorie des Guten als menschlicher Vollkommenheit

[1] s. Prolegomena, S. 320.

kommen, finden wir, dass Green in erster Linie den Vorteil für sie in Anspruch nimmt, dass sie der Grund zur moralischen Initiative ist.[1] Es ist das Prinzip der Selbstentwickelung, das den Menschen zur Vervollkommnung seines eignen Ich und anderer treibt. Wenn wir uns nun nach einer Regel umsehn, durch welche diese Anstrengung in die richtigen Bahnen geleitet wird, wenn wir fragen, ob diese Theorie ausser der Anregung des Gewissens auch die Richtung andeutet, in der sich die natürliche Entwickelung zum Ziele des Menschen bewegen soll, so haben wir schon oben zugegeben, dass wir allerdings einen positiven Begriff dessen, worin die äusserste Vollkommenheit des Menschen besteht, nicht haben und nicht haben können. Jedoch können wir ohne Schwierigkeit auf einer bestimmten Stufe menschlichen Fortschritts uns eine Idee der nächst höheren Stufe zur Vollkommenheit bilden. Die Idee der menschlichen Vollkommenheit liefert uns daher einen Massstab für den Wert von Einrichtungen und Handlungen in ihrer Beziehung zur Förderung persönlicher Vortrefflichkeit. Dieselbe Idee setzt uns in den Stand, uns über die konventionelle Sittlichkeit klar zu werden, und die Punkte zu bestimmen, in denen wir über sie hinausgehen müssen. In solchen Fällen, wo die konventionelle Sittlichkeit uns nicht genügt und irreleitet, kommt uns die Theorie der menschlichen Vollkommenheit zu Hülfe und erklärt uns, dass der Abbruch an Lust, den wir durch eine uns schmerzliche Abwendung von der Gewohnheit erleiden, moralisch indifferent ist, während der Wille, der uns die aussergewöhnliche Handlung vollziehen heisst, nicht nur ein Mittel zum Guten, sondern selbst eine Verwirklichung des Guten ist. Nach der herrschenden Theorie der Sittlichkeit würde sich das Vorurteil gegen ein solches Opfer aussprechen, aber unsere Theorie fordert dasselbe. In solchen einzelnen Fällen ist dieses Kriterium leichter anzuwenden, insofern es in ihnen leichter ist zu entscheiden, ob diese oder jene Handlung zur Vervollkommnung der Menschheit beitragen wird als zu bestimmen, ob sie die Lust des Ganzen erhöhen helfen wird. In den Ausnahmefällen also, wenn man die Philosophie zur Führerin braucht, empfiehlt sich die Theorie der Tugend oder Vollkommenheit als die brauchbarste.

[1]) s. Prolegomena, S. 391.

III. Green und die utilitaristische Theorie

„Die vornehmste Theorie des sittlichen Handelns", sagt Green, „die im modernen Europa dem Gewissenhaften einen Standpunkt geliefert hat, von der aus er die einander widersprechenden Ansprüche an seinen Gehorsam beurteilen kann, und ihn in den Stand gesetzt hat, eine kritische und verständige Sittlichkeit anstelle einer blinden und unüberlegten zu setzen, ist zweifellos der Utilitarismus. Keine zweite Theorie ist so ausschlaggebend gewesen für den sozialen und politischen Reformator, keine andere verbindet so viel Wahrheit mit so grosser Anwendbarkeit; keine andere bietet einen so überlegenen Gesichtspunkt, von dem aus man die Vorschriften und Satzungen, die von anderer Seite aus als massgebende aufgestellt werden, einer Kritik unterziehen könnte. Wenn die Gesetze der Kirche, des Staates oder der öffentlichen Meinung einander widersprechen, oder wenn eines derselben mit der Ueberzeugung eines zarten Gewissens oder eines für die Menschheit Begeisterten in Widerspruch gerät, — Ansichten, welche ein noch latentes Gesetz der allgemeinen Meinung sind —, dann liefert uns der Utilitarismus einen Prüfstein, an dem wir die einander widersprechenden Ansprüche der verschiedenen Gesetze oder die des Gesetzes auf der einen und die der persönlichen Ueberzeugung auf der andern Seite prüfen können".[1]

Noch mehr Vorzüge gesteht Green der Nützlichkeitstheorie zu: Er giebt zu, dass diese Theorie eines idealen Gutes, das in der grössten Glückseligkeit der grössten Anzahl von Menschen als seinem Ziele besteht, nach dem die Ansprüche jeglicher Gesetze, Mächte und Regeln an unsern Gehorsam gemessen werden müssen, dass diese Theorie dazu beigetragen hat, das Verhalten und den Charakter der Menschen zu vervollkommnen. Diese Leistung ist aber nach Greens Meinung durchaus unabhängig von dem, was man sich unter Glück und Wohlergehen vorstellt. Nicht deswegen hat der Utilitarismus die Organisation des menschlichen Lebens verbessert, weil er in dem Guten die grösstmöglichste Quantität von Glück sieht, sondern dadurch, dass er das Wohlergehen der grösstmöglichen Anzahl von Menschen im Auge hat. Dadurch, dass man auf diese Idee

[1] s. Prolegomena, S. 361.

Gewicht gelegt hat, sind wesentliche Reformen im öffentlichen Leben zu Stande gekommen. Auch im privaten Leben braucht jemand, der das höchste Gut seiner Mitmenschen fördern will, nicht lange zu überlegen, ob dieses Gut im Besitze eines bestimmten Charakters liegt oder in dem Genuss der meisten Lust. Ein Charakter kann niemandem mitgeteilt werden; vielmehr wird die Entfernung von Hindernissen, die der Entwickelung des Charakters entgegenstehen, eine Forderung sein, durch deren Erfüllung man die Lust des Nächsten an seiner Existenz fördern kann.

Die allgemeine Annahme der Nützlichkeitstheorie scheint aus zwei Gründen erfolgt zu sein: erstens auf die verworrenen Idee hin, dass die Lust, die mit der Erfüllung eines Wunsches zusammenfällt, selbst das Objekt dieses Wunsches ist; zweitens in Folge der anscheinend klaren Fassung des Begriffes der Lust als des höchsten Gutes und der entsprechenden Schwierigkeit, das letztere als die Realisierung menschlicher Fähigkeiten zu erklären. Worin diese Realisirung besteht, kann man erst erkennen, wenn sie erreicht ist. Andrerseits glaubt jeder zu wissen, was Lust sei und hält sich für fähig, die grössere von der geringeren zu unterscheiden.

Die Idee der Lust als des höchsten Gutes wird nach Green[1] aus der Ueberzeugung erschlossen, dass aller Wunsch sich auf die Erlangung von Lust richtet. Daraus folgt für die Utilitaristen, dass das höchste Gut als aus einer Summe von Lustgefühlen bestehend angesehen werden müsse. Green ist jedoch der Ansicht: aus der Idee, dass aller Wunsch sich auf die Erlangung von Lust richte, zu schliessen, dass die grösste Summe aller denkbaren Lustgefühle das wünschenswerteste, ja das allein wünschenswerte Objekt sei, heisse soviel als: von einem Wunsch nach einem Gefühlszustand auf einen Wunsch nach einen unmöglich erreichbaren Gefühlszustand zu argumentieren. Es könne gar keinen Gefühlszustand geben, der durch eine Summe von Lustgefühlen hervorgebracht sei. Eine Summe von Lustgefühlen sei gar keine Lust, der Gedanke an dieselbe sei gar keine Erinnerung oder Einbildung einer Lust, auf deren Eintreten sich ein Wunsch richten könne. Sie könne nur in

[1] s. Prolegomena, S. 236 ff.

den Gedanken eines Menschen existieren, der die einzelnen Lustgefühle als Quantitäten betrachte, die man wie Zahlen addieren könne; aber eine solche Summe geniessen könne man ebenso wenig als sich ihren Genuss vorstellen. Wenn sich der Wunsch also nur auf die Lust richtet, d. h. auf den Genuss oder das Gefühl der Lust, so treiben wir uns in bedeutungslosen Wortklaubereien herum, wenn wir von dem Wunsche nach einer Summe von Lustgefühlen reden, und noch viel mehr, wenn wir die denkbar grösste Summe für das Wünschenswerteste erklären. Wir verwechseln eine Summe von Lustgefühlen, die wir in unseren Gedanken bilden, mit einer gefühlten oder genossenen Summe von Lustgefühlen, welche ein Unding ist. Wenn man eine Summe von Lustgefühlen nicht wünschen kann, so kann man sie, fährt Green fort, noch viel weniger geniessen. Ein Mensch, der eine Lust zum hundertsten Male geniesst, hat nicht mehr, wahrscheinlich sogar weniger Genuss davon, als derjenige, der sie zum ersten Male geniesst. Ein solcher kann sich nicht vorstellen, dass die tausendste Wiederholung eines angenehmen Gefühls ihn der Selbstbefriedigung näher bringt als der erste Genuss dessen. Wenn hier eingeworfen wird, dass man doch den Wunsch haben kann, eine Summe von Lustgefühlen einzeln, nach einander zu geniessen und nicht als Summe, d. h. alle auf einmal, so lautet darauf die Antwort, dass es dann nicht die Lustgefühle als Summe sind, welche den Wunsch erregen. Was diesen erregt ist der Gedanke an die Möglichkeit einer dauernden für den Menschen angenehmen oder schmerzvollen Existenz. Der Gedanke, durch wie viele Lustgefühle diese dauernde angenehme Existenz zu Stande kommt, oder der, woraus diese Summe denn bestehe, beschäftigt ihn nicht. Er stellt sich nicht zwei mögliche Summen von Genüssen vor, die eine mit, die andere ohne eine der zweiten widersprechende Lust, und wählt oder verschmäht dann nicht die eine Lust nach seinem Urteil über den jeweiligen Genusswert in den beiden Summen. Wenn er eine Lust verschmäht, so tut er es deswegen, weil er eine unnötige Lücke in einer für ihn angenehmen Existenz entstehen lassen würde, die er sich zu erhalten sucht, ohne dabei an eine Summe von Lustgefühlen zu denken, in der sie besteht.[1]

---

[1] s. Prolegomena, S. 243.

Während Green indessen behauptet, dass der Mensch sich eine dauernde angenehme Existenz wünschen sollte, verhehlt er sich die Tatsache nicht, dass die Menschen meist nach der Lust streben, die in der Erreichung gewünschter Objekte besteht. Diese Objekte sind aber nicht Lustgefühle; denn der Mensch, der sich seines Ich als eines dauernden bewusst ist, sucht auch in dauernden Objekten seine Befriedigung, so z. B. in der Familie, die wohl zuerst die Idee eines wahren Gutes geliefert hat. Dass dieses Gut ein social bedingtes ist, ergiebt sich daraus, dass der Mensch sich als ein permanentes Wesen auffasst, und dass er sich mit anderen identifiziert, in deren dauernder Existenz er sich selbst als existierend betrachtet. Dieses sociale Gut schliesst das Wohl anderer mit ein, bei dessen Förderung man jedoch nicht die Lust der anderen zu erhöhen strebt. Das wird jeder zugeben müssen, wenn man ihm die Fragen vorlegt, ob er 1) den Wert der Lust als nur von seiner Intensität abhängig betrachtet, und ob 2) das Ziel, was er für andere und ebenso für sich erstrebenswert findet, nicht ein solches ist, das ihm dauernde Befriedigung gewährt, und ob er in einer Aufeinanderfolge blosser Lustgefühle ohne eine Vervollkommnung seiner Fähigkeiten Befriedigung finden könne.

Wenn man die letztere der beiden Fragen genau erwägt, so wird man nach Greens Ansicht seinen Haupteinwurf gegen den Utilitarismus berechtigt finden, den nämlich, dass diese Lebensanschauung ein unmöglich erreichbares und sicher nicht befriedigendes Ziel zum höchsten Gute mache. Die erste der Fragen führt uns auf Greens zweiten Einwurf gegen den Utilitarismus, einen Einwurf, den er ausführt, indem er die Anschauungen John Stuart Mills einer Kritik unterwirft. Green behauptet, dass der Utilitarismus nicht berechtigt sei, einen Unterschied zwischen höherer und niederer Lust zu machen. „Niemand", meint er, „könne zweifeln, dass es einen Qualitätsunterschied in der Lust gebe, je nach den Bedingungen unter denen sie entstehe. Es ist nun festzustellen, wie weit unter der Voraussetzung, dass die Lust das höchste Gut ist, nach dem man den Wert aller anderen Güter bestimmen muss, diese Artunterschiede in den Lustgefühlen geeignet sind, einen Unterschied des Grades festzustellen, in welchem sie gut und wünschens-

wert sind.“ Genau genommen können vom utilitaristischen Standpunkt aus solche Artunterschiede der Lust nur insofern ihren Wert modifizieren, als sie die Intensität der Lust beeinflussen. Mill ist jedoch anderer Ansicht. Er behauptet, dass nicht nur die Quantität sondern auch die Qualität der Lust in Betracht gezogen werden müsse. Diese Behauptung leitet er aus der zweifellosen Tatsache ab, dass diejenigen, die gleichmässig veranlagt sind und gleichmässig die sinnlichen Lustgefühle sowie diejenigen kennen, welche die Ausübung der höchsten Fähigkeiten begleiten, der letzteren durchaus den Vorzug geben. Green meint, dass wir uns dieser Ansicht natürlich anschliessen, denn wir halten diejenigen, für bessere Menschen, welche die geistige statt der sinnlichen Lust wählen und die höheren geistigen Kräfte wertvoller finden als die niederen; aber er bestreitet demjenigen, der die Lust für das höchste Gut erklärt, das Recht, diesen Unterschied zu machen. Der Utilitarist müsse Menschen und ihre Fähigkeiten nur unter dem Gesichtspunkt betrachten, wie gross die Intensität der Lust ist, die sie leisten können. Wir müssen uns also von allen auf utilitaristischem Boden unberechtigten Vorurteilen über die Vorzüglichkeit der Menschen und menschlichen Fähigkeiten, die es mit den sogenannten höchsten Zielen zu thun haben, vollständig losmachen.

In seinen beiden Einwürfen gegen den Utilitarismus hat Green diese Theorie unter der Voraussetzung bekämpft, dass ihr Fundamentalsatz der sei, dass die Lust immer und allein das Objekt des Wunsches ist. Allein bei der Betrachtung des praktischen Wertes einer Moralphilosophie erkennt er einen Unterschied an zwischen der hedonistischen Moralphilosophie und einem Utilitarismus, der von einer hedonistischen Färbung frei ist. Bei der Betrachtung dieser beiden Theorien dient ihm natürlich die Anschauung, dass die Tugend das höchste Gut sei, als Massstab. Dem Hedonismus, den er zuerst ins Auge fasst, gesteht er zu, dass er in den meisten Fällen ebenso als Richtschnur für das praktische Verhalten geeignet sei, wie die „Vollkommenheitstheorie.“ Eine Missachtung z. B. der Pflichten die durch das Gesetz der öffentlichen Meinung anerkannt sind — der Wahrhaftigkeit, Gerechtigkeit oder Rücksicht auf die Familie — führt sofort zu einem Ueberwiegen

des Schmerzes. Der Hedonist ist deshalb ebenso geneigt, diese Pflichten zu erfüllen, wie einer, der ihnen aus anderen Gründen nachkommt. Aber in derartigen Fällen hat man auch gar nicht das Bedürfnis einer Theorie des Guten; vielmehr dann, wenn uns die Regeln konventioneller Sittlichkeit irreleiten, oder wenn man ihren Unvollkommenheiten abhelfen will.

Inwiefern kann uns nun bei der Lösung eines solchen Problems der Hedonismus nützlich sein?

Green sucht diese Frage genauer zu bestimmen, um die vollkommene Unzulänglichkeit des Hedonismus als einer Richtschnur für einen Menschen aufzuweisen, der sein Leben vollkommener zu gestalten bestrebt ist. In der Argumentation hierüber ist er durchaus abhängig von dem „psychologischen Hedonismus.“[1] Das leitende Prinzip eines Menschen, der im Zweifel darüber ist, wie er handeln soll, ist der Wunsch, sich eine grösstmögliche Menge von Lust zu verschaffen, einer Lust, die im letzten Grunde höher sein wird, als die, welche ihm erwächst, wenn er dem Gesetze der konventionellen Sittlichkeit folgt. Auf der anderen Seite steht ihm aber ein unmittelbarer Verlust an Lustgefühlen bevor. Wie kann er einer diese Unlust kompensierenden höheren Lust, die anderen oder ihm selbst im letzten Grunde erwachsen wird, gewiss werden? Muss er sich nicht unter Voraussetzung eines strengen Hedonismus für unfähig halten, etwas anderes zu wählen, als was ihm die grösste Lust macht? Und wenn er und alle andern unvermeidlich das wählen, was sich als die grösste Lust darstellt, so kommen wir zu dem Schluss, dass die ganze Summe der Lustgefühle der Menschheit in jedem Augenblick die grösste ist, die unter den gegebenen Umständen möglich ist. Bei diesem Schluss müssen wir jedoch notwendiger Weise erst untersuchen, was es eigentlich heisst, eine Handlung soll getan werden. Wenn jemand für den Augenblick nicht mehr Lust erreichen konnte als er durch seine Handlung erreichte, so ist es sicher inkonsequent ihm zu sagen, dass er anders hätte handeln sollen. Wir könnten ihm höchstens auseinandersetzen, dass, wenn er anders gehandelt hätte, im ganzen mehr Lust dabei herausgekommen wäre. Aber das können wir in einem bestimmten Falle gar nicht einmal

[1] s. SIDGWICK, Methods of Ethics, S. 42.

sicher behaupten, wenn wir die Schwierigkeit betrachten, die es macht, unsere gegenseitigen Freuden und Leiden abzumessen; denn diese sind von vielen Bedingungen abhängig, die wir gar nicht festzustellen im Stande sind. Wenn wir behaupten, dass eine Handlung, wenn sie allgemein vollzogen würde, die allgemeine Lust vermindern würde, so hat diese Behauptung gar nichts zu tun mit der Frage, ob sie hier und im Augenblick die Lust dessen, der sie ausführt, vermindern wird. Man könnte allerdings einwenden, dass jegliche Ungewissheit über den Charakter einer Handlung, sobald man ihre Folgen für die Gesellschaft im allgemeinen in Betracht zieht, verschwinde.[1] Allein wenn wir das versuchen, so scheint es in einem gegebenen Falle doch fast unmöglich zu sein, zu entscheiden, ob das Ganze der menschlichen Lust durch diese einzelne Handlung erhöht oder vermindert wird. Ein Hedonist, der diesen Auseinandersetzungen gefolgt ist, wird jedenfalls weniger vertrauensvoll das Urteil aussprechen, dass die Menschen anders handeln sollten, als sie handeln; er wird auch weniger Zutrauen zu einer Theorie haben, die darauf abzweckt, die Lust und das Glück der Menscheit zu erhöhen, und wird deshalb leichter geneigt sein, den Dingen ihren Lauf zu lassen. Er mag ja hoffen, dass das Glück der Menschheit wachse; er wird aber kaum zu dem Glauben kommen, dass das Resultat durch Selbstverläugnung und energisches Eingreifen von seiner Seite modifiziert werden wird. Wenn das Handeln eines Menschen sich nach der Lust und den Schmerzen, die ihm zugefallen sind, richtet, wenn seine dementsprechend sich bildenden Wünsche und Abneigungen dazu dienen, seine zukünftigen Lustgefühle und Schmerzen zu determinieren, dann ergreift das Individuum keine Initiative. Im einzelnen mögen neue Wünsche, die vielleicht zur Förderung des Glückes der Menschheit dienen, entstehen; aber nur auf die Erfahrung von neuen Lustgefühlen hin, welche dem Menschen in den Weg kommen. Solche Bedingungen sind kein Boden für einen Reformator; dieser müsste dann blindlings seinen eigenen Neigungen folgen und sich der Hoffnung hingeben, dass sie zugleich ein Mittel seien, das Glück der Menschheit zu erhöhen.

[1] s. Prolegomena, S. 318.

Am Ende dieser Argumentation fragt Green, ob ein solcher Schluss, wenn er mit logischer Strenge aus der hedonistischen Theorie folgt, nicht unbedingt die Initiative zu guten Werken lähmen wird. Kann man einen solchen Schluss vermeiden? Wenn die Menschen zu jeder Zeit so viele Lust erlangen, als die Umstände erlauben, so besteht die einzige Möglichkeit, die Summe derselben zu erhöhen, darin, die Empfänglichkeit für die Lust zu verändern. Eine solche Veränderung würde zu Stande kommen durch einen Wechsel in den Bedingungen der Einbildungskraft und des Wunsches, welche die grösstmögliche Summe von Lustgefühlen determinieren. Aber warum sollte jemand eine solche Veränderung versuchen? Bei einem solchen Versuche würde die Veränderung der Erreger seiner Lust und Unlust einem Hedonisten wünschenswert erscheinen, während doch wie wir gesehen haben, das was ihm am meisten schmerzt und am meisten erfreut, die einzigen Objekte seiner Abneigung und seines Wunsches sein können und das wäre ein Widerspruch.[1] Der Hedonist muss nach Green also zu dem Schlusse kommen, dass er keine Pflicht kennt, sondern nur eine Notwendigkeit, seiner Neigung zu folgen für das, was sich ihm von Zeit zu Zeit als grösste Lust, und seiner Abneigung gegen das, was sich ihm als höchste Unlust darstellt.

Während Green so den Fatalismus als die notwendige Konsequenz des Hedonismus darstellt, findet er eben so wenig Erfreuliches an dem „modernen" Utilitarismus, der sich von der rein hedonistischen Theorie freigemacht hat. Bei der Erörterung über den praktischen Wert dieses Utilitarismus wird ihm wieder der Begriff der Summe von Lustgefühlen zum Anstoss. Während er dem Hedonisten das Recht absprach, von einer solchen Summe überhaupt zu reden, weil es unmöglich sei, sich Lustgefühle als eine Summe vorzustellen, lässt er bei dem Utilitaristen diesen Terminus ausdrücklich stehen. Denn „wir können uns allerdings genau genommen eine Summe von Lustgefühlen nicht vorstellen; aber jedermann weiss doch, was damit gemeint ist. Jedermann kennt den Unterschied zwischen dem Genuss einer längeren Reihe von Freuden und einer kürzeren, zwischen einer Reihe intensiverer und weniger

[1] s. Prolegomena, S. 382.

intensiver Freuden, zwischen einer Reihe von Freuden, die wenig, und einer solchen die stark durch Unannehmlichkeiten unterbrochen ist".[1] Dies ist aber für Green etwas ganz anderes als eine grösstmögliche Summe von Lustgefühlen, ein Ausdruck der ihm jetzt noch unendlich viel bedeutungsloser vorkommt. „Die Summe von Lustgefühlen lässt aber bei der dauernden Existenz fühlender, für Lust empfänglicher Wesen ein unbestimmtes Wachsen zu. Sie ist heute grösser als gestern; und wenn es nicht zufällig einmal geschieht, dass unangenehme Erfahrungen die Zahl der angenehmen übertreffen, so wird sie morgen grösser sein als sie heute war. Aber sie wird nie vollkommen, so lange fühlende Wesen existieren. Wenn man behauptet, das höchste Gut sei eine gröstmöglichste Summe von Lustgefühlen, so macht man es zu einem ewig unerreichbaren Ziel, zu einem Ziel das nicht nur unerreichbar ist, sondern dem man sich der Natur der Sache nach nicht einmal nähern kann; und ein solches Ziel kann dem Menschen nicht als Kriterium gelten, mittels dessen er die Handlungen unterscheidet, die ihn näher an sein Ziel bringen und die, welche dies nicht tun."[2] Eine solche Idee giebt uns nicht den Massstab eines „*summum bonum*", ohne den wir eine Handlung weder billigen noch verwerfen können. Diesen Massstab erhalten wir aber, wenn wir an Stelle der Summe von Lustgefühlen die Idee eines Existenz-Zustandes („*state of existence*") setzen. Gegen diese Bestimmung des höchsten Gutes kann man nicht den Einwurf erheben, dass sie nicht wahr sei, so weit als sie reicht, sondern nur den, dass sie nicht genau genug sei. Die genauere Bestimmung liegt aber in der Annahme, dass zur Erlangung allgemeiner Glückseligkeit die Handlungsweise den Vorschriften anerkannter Tugend folgen soll. Hier kann der Utilitarist aber den Einwand machen, dass also auch nach der Vollkommenheitstheorie die Handlungsweise durch allgemein anerkannte Moralgesetze geregelt werden soll, und dann fragen, warum denn diese Theorie vor der utilitaristischen den Vorzug haben soll. Green hilft sich aus dieser Schwierigkeit indem er behauptet, dass die Forderung, die menschlichen Fähigkeiten zu vervollkommnen anders als das Bestreben, das Leben so an-

[1] s. Prolegomena, S. 401.
[2] s. Prolegomena, S. 401.

genehm wie möglich zu gestalten, jenem inneren Gesetze entsprechen, das die Menschen in ihrem Ringen und Streben nach den Vollkommenheiten geleitet hat, die jetzt das Ideal zukünftiger Vollendung bestimmen. Lediglich die erste Forderung kann also das für eine Theorie des Guten wichtige Kriterium für die Schätzung von Ansprüchen liefern, die nicht durch die konventionelle Sittlichkeit sanktioniert sind.

VI. Beurteilung der von Green gegebenen Kritik des Utilitarismus

Wenn wir Greens Ansicht über die Nützlichkeitstheorie prüfen wollen, so müssen wir uns vorerst seine Auffassung von ihrer zweifachen Gestalten vergegenwärtigen. Er unterscheidet die von ihm so genannte hedonistische Auffassung des höchsten Gutes vom Utilitarismus, und polemisiert gegen sie mit ganz anderen Argumenten als gegen diesen. Wie wir gesehen haben, wird die erstere von Green mit dem sogenannten psychologischen Hedonismus identifiziert, der behauptet, dass der Wille allein und immer durch irgend eine Lust oder Unlust, und zwar unausweichlich bestimmt wird. Dass eine solche Theorie mit logischer Gewissheit zu einer fatalistischen Weltanschauung führt, ist leicht zu ersehen. Es ist indessen auffallend, dass Green es für der Mühe wert gehalten hat, lang und breit gegen eine Lehrmeinung zu polemisieren, die allerdings von Bentham aufgestellt, dann aber von John Stuart Mill und anderen neueren Schriftstellern[1] aus der utilitaristischen Schule ausdrücklich zurückgewiesen ist. Es bedarf in der Tat keiner langen Untersuchung, um einen vorurteilsfreien Denker zu überzeugen, dass, mag es in früheren Perioden der Menschheitsgeschichte gewesen sein wie es will, der Mensch von heute jedenfalls durch Ueberlegungen anderer Art beeinflusst wird, als durch das Bestreben, sich die Lust zu verschaffen und den Schmerz zu vermeiden, und dass ausserdem schon unsere Vorstellung von Lust und Unlust durch unser moralisches Urteil modifiziert sind, wie Sidgwick ganz richtig ausführt.[2] Infolgedessen können

[1] s. Sidgwick, Methods of Ethics, London, 1893, S. 55. Stuart Mill, Utilitarianism, ch 2.

[2] s. Sidgwick, Methods of Ethics. London, 1873, S. 42.

wir Greens Argumente gegen den Hedonismus in dieser Erörterung seiner Stellung zu dem Utilitarismus im strengen Sinne des Wortes wohl übergehen, obgleich es zweckmässig war, sie zu verfolgen, um eine Anschauung von der erhabenen ethischen Gesinnung unseres Schriftstellers zu erhalten.

Indem wir nun von seiner Betrachtung des Hedonismus übergehen zu seiner Auffassung vom praktischen Werte des Utilitarismus, können wir uns einer Enttäuschung über die Art der Behandlung dieser Frage nicht erwehren. Wo wir eine eingehende Analyse des Systems, eine sorgsame Prüfung der von seinen bedeutendsten Vertretern angeführten Argumente erwarten, finden wir die trockene Versicherung, dass diese Theorie unzulänglich ist, weil ihre ethischen Methoden nicht mit der historischen Entwickelung der Moralität übereinstimmen. Diese Behauptung, welche nur durch theoretische, dem Aristotelischem ethischen Räsonnement nicht unähnliche Argumente gestützt wird, wirkt etwa wie die andere, dass das Gute oder Ueble in dem Motiv einer Handlung an dem Guten und Uebleu der Folgen genau und richtig gemessen werden kann. Jedoch sind wir an dieses Urteil ex cathedra bei der Untersuchung der Einwände, die Green der Nützlichkeitstheorie macht, nicht gebunden. Green's Beurteilung der praktischen Seite des Systems gipfelt in dem Satze, dass es eine selbstsüchtige Auffassung des Lebens und seiner Pflichten begünstige. Zu diesem Schlusse kommt er auf folgende Weise. Im gewöhnlichen Verlaufe des Lebens handeln wir nicht nach einer Theorie der Sittlichkeit. Nur in besonderen Fällen, wenn die landläufige Moral unsicher wird, fühlt das Individuum das Bedürfnis einer Leitung. Eine sociale, durch das Gesetz der allgemeinen Meinung sanktionierte Gewohnheit, welche seinem Gewissen anstössig ist, tritt ihm entgegen. Handelt er gegen diese Gewohnheit, so muss er einen Abgang an Lust gewärtigen, die in ihrer mildesten Form in einer allgemeinen Missbilligung besteht. Das Problem zerlegt sich bei ihm in die Frage, wiefern der Verlust an individueller Lust aufgewogen wird durch eine spätere Zunahme der Lust für ihn selbst oder für andere. Mit anderen Worten, in wiefern kann er hoffen, durch eine Selbstaufopferung und Hingabe das, was das Volk unter Sittlichkeit versteht, zu verändern, auf eine höhere Stufe zu er-

heben, und so die Intensität des Glückes der Gesamtheit zu erhöhen? Einem Manne in dieser Lage, kann nach Greens Ansicht der Utilitarismus keine Stütze bieten. Jede Schätzung der beglückenden Folgen seiner beabsichtigten Handlung ist in Rücksicht auf die vielen Momente, welche bei der Berechnung in Betracht kommen, geradezu unmöglich. Woher weiss er, dass der Verlust an Lustgefühlen, welchen er erleidet, aufgewogen wird durch ein Wachsen der Lust für andere, die doch wohl geneigt sein werden, an alten Gewohnheiten festzuhalten, Neuerungen sich zu wiedersetzen, ja das Neue zu bekämpfen? Da wird vielleicht sein dem Wesen nach gutes Beispiel gar nicht befolgt; es wird vielleicht nur teilweise befolgt, und der Erfolg ist der, dass er das Alte vernichtet ohne etwas Neues an die Stelle zu setzen, und so ein positives Uebel schafft. Wird das Individuum nicht angesichts aller dieser Möglichkeiten verwirrt werden und zu dem Schlusse kommen, es sei schliesslich besser, nicht um eines unsicheren Gutes willen einen sicheren Verlust auf sich zu nehmen? Das natürliche Resultat wird dann nach Green in einem Erstarken selbstsüchtiger Neigungen, einer Hemmung der Initiative zu guten Werken und einem allgemeinen Ausbleiben des moralischen Fortschrittes bestehn. Indem Green der Nützlichkeitstheorie ein so hartes Urteil spricht, scheint er das Lob, dass diese Theorie dazu gedient habe, das Verhalten und den Charakter der Menschen zu vervollkommnen, dass er ihr oben gespendet hat, ganz vergessen zu haben. Allerdings hat er dieses Lob eingeschränkt, indem er die guten Resultate des Utilitarismus nur auf die in dieser Lehre enthaltene Betonung des allgemeinen Wohles zurückführte, und ausdrücklich bemerkte, dass sie unabhängig von der utilitaristischen Theorie des höchsten Gutes seien. Doch ist diese Unterscheidung wohl kaum berechtigt. Denn es ist doch sehr zu bezweifeln, ob die grossen Reformatoren aus der utilitaristischen Schule eine solche Energie in ihren Anstrengungen, die grösstmögliche Zahl zu beglücken, bekundet hätten, wenn sie nicht das grösstmögliche Glück als das Hauptgut im Leben, zu dem alle gleichmässig berechtigt sind, angesehen hätten. Dass die Reformen, die auf diese Weise zu Stande gekommen sind, sich auf das öffentliche Leben bezogen, bestärkt Green noch in seiner Kritik des Utilitarismus

als des Kanons für das private Leben. Wenn aber sein Argument überhaupt zutrifft, so gilt es eben so gut für ein grösseres Feld der Tätigkeit, wie für ein beschränktes. Wenn es Menschen giebt, denen der Utilitarismus im öffentlichen Leben zu einem wohltätigen Einfluss auf Betragen und Charakter der Menschheit als Richtschnur gedient hat, ohne dass sie schliesslich selbstsüchtigen Neigungen verfielen, dann wird man dieselbe Theorie auch getrost im Privatleben anwenden dürfen und denselben Erfolg auch dort erzielen. Allerdings könnte jemand den Einwand erheben, dass nicht alle Menschen denselben hohen ethischen Standpunkt haben wie die utilitaristischen Reformatoren, so dass eine allgemeine Anwendung dieser Theorie traurige Folgen haben würde, da es sich dann zumeist um gewöhnliche Naturen handelt. Aber die Fälle, wo überhaupt eine Theorie gebraucht wird, sind wenige, und wenn ein Mensch von niederer Gesinnung in eine zweifelhafte Lage kommt, dann wird ihn keine Theorie, weder die, welche die Vollkommenheit, noch die, welche die Nützlichkeit im Auge hat, dazu leiten, das bessere Teil zu erwählen. Vielmehr scheint die von Green gestellte Alternative des Opfers um des Opfers willen weniger geeignet, einen solchen Mann zu bestimmen, als der Gedanke an die mögliche Erhöhung des allgemeinen Glücks. Weit entfernt also, dass der Utilitarismus keinen praktischen Wert als Theorie der Sittlichkeit besitzen sollte, so dass er in zweifelhaften Fällen den Ausschlag zu geben vermöchte, hat er vielmehr in der Vergangenheit oftmals den Ausschlag gegeben, wenigstens in öffentlichen Angelegenheiten, und man kann sicher sein, dass er es mit demselben Erfolg im Privatleben tun wird, sofern in diesem eine Theorie gebraucht wird.

In der Behauptung, dass der Utilitarismus unzulänglich sei, weil er als Theorie der Sittlichkeit keinen praktischen Wert habe, liegt jedoch noch gar nicht Greens hauptsächliches Argument gegen dieses System. Wenn wir zu seinen Auseinandersetzungen über die Lust und das allgemeine Wohl übergehen, so finden wir vielmehr, dass er die Haltbarkeit jeder Theorie leugnet, die das höchste Gut aus Lustgefühlen bestehn lässt: weil das Wesen der letzteren unbestimmbar und fliessend ist, und sie einem permanenten Ich deshalb keine Befriedigung gewähren können; weil die hundertste Wiederholung einer

Lust weniger Lust macht als die erste; weil kurz gesagt, die Lustgefühle Güter sind, welche man nicht besitzen kann. Green schwächt diese Behauptung allerdings durch ein früher gemachtes Zugeständnis dahin ab, dass die Selbstbefriedigung in der Realisierung des gewünschten Objektes[1] gefunden wird; aber es bleibt dabei, dass wir hier in der Behauptung, er biete kein „Ziel" dar, Greens Hauptbedenken gegen den Utilitarismus haben. Mit dem Worte „Ziel" verbindet Green eine eigentümliche Bedeutung; er meint mit dem „Ziele" nicht etwas, das als Selbstzweck, und zwar als ein Objekt vernünftigen Strebens allmählich realisiert wird, sondern etwas, dem man sich langsam nähert und dass man schliesslich besitzt. In diesem Sinne behauptet er, dass, wenn man das grösstmögliche Glück für das „Summum Bonum" hält, der Utilitarismus ein Ziel hat, das immer zurückweicht, das man nicht nur nicht erreichen, sondern dem man sich nicht einmal nähern kann. Auch hier wird die Kraft des Einwandes wieder durch eine frühere Behauptung gebrochen, sofern der Anhänger der Vollkommenheitstheorie aus der Vervollkommnung seines Charakters in steigendem Masse zur Selbstbefriedigung unfähig wird, so dass auch er, ganz wie der Utilitarist einen ewig fliehenden Zweck verfolgt. Diesen Einwurf wiederholt Green jedoch fort und fort im Brustton der Ueberzeugung, indem er ihn auf die Unmöglichkeit des Gedankens der „Summe von Lustgefühlen" stützt. Er hat diesen Gedanken nicht nur in den Prolegomena erörtert, sondern auch schon vor deren Erscheinen in Zeitschriften und in seiner „Introduction to Humes Treatise on Human Nature". Dass Green sich in der Erörterung der Prolegomena durchgängig auf diesen Gedanken zurückzieht und ihn gegen die Utilitaristen ausspielt, ist eine auffallende Tatsache. Noch seltsamer ist dieser Umstand, da er Green bei verschiedenen Gelegenheiten in Widersprüche verwickelt. In der ersten Erörterung leugnet Green die Möglichkeit, eine Summe von Lustgefühlen vorzustellen, in der letzten hält er diese Behauptung ausdrücklich aufrecht, und inzwischen giebt er zu, dass es doch einen Wunsch nach einer Summe, d. i. einer gedanklich bestimmten Reihe von Lustgefühlen giebt. Er be-

[1] s. Prolegomena, S. 106, Sidgwick, Mind, April, 1884.

hauptet sogar, dass die Lust nicht mit dem Verstande zu erfassen sei, dass man nicht über sie raisonnieren könne, und trotzdem erörtert er quantitative Beziehungen von Lustgefühlen und Schmerz. Er behauptet, dass jemand durch den Wunsch nach einer Summe von Lustgefühlen so sehr in Anspruch genommen werden kann, dass er auf eine einzelne Lust verzichtet; und anderswo, dass eine Lust nie zurückgewiesen wird, weil sie die Summe von Lustgefühlen vermindert. Es ist nicht zu verwundern, dass Green bei so auffallenden Widersprüchen in seiner Erörterung über die Summe der Lustgefühle zu dem oben erwähnten Schlusse von dem ewig zurückweichenden Ziele des Utilitarismus kommt. Offenbar hätte er sich diesen Fehler sparen können, wenn er sich überzeugt hätte, dass der Glückszustand, der in einer Summe von Lustgefühlen besteht, ebenso gut vorstellbar ist, wie ein Zustand *(„state of existence")*, in dem die menschlichen Fähigkeiten ihre Vollendung erreicht haben, und dass die eine Vollkommenheit so unerreichbar ist wie die andere. Wenn bei der kontinuierlichen Existenz fühlender Wesen die Summe von Lustgefühlen unbestimmt wachsen kann, so können unter derselben Voraussetzung auch die Fähigkeiten dieser fühlenden Wesen wachsen, wo nicht unendlich, so doch bis zu dem Grade, dessen Grenzen wir ebenso wenig bestimmen können, wie die der Lust, deren sie fähig sind. So hat Green offenbar durch das Bestreben, den Utilitarismus auf Anschauungen zu reducieren, mit denen seine Theorie von der menschlichen Vollkommenheit leichter verglichen werden kann, sich Angriffen gegenüber eine Blösse gegeben, die er nicht abwehren kann; obgleich er zu dem Schlusse kommt, dass ein angenehmer Zustand und nicht eine Summe von Lustgefühlen das wahre Ideal des Utilitaristen sei. Um zu zeigen, wie falsch auf diese Weise die Theorie des Utilitarismus verstanden wird, genügt es, die Behauptung Greens zu erwähnen, dass eine Lust von dem Einzelnen nie in ihrer Beziehung zu einer möglichen Summe von Lustgefühlen beurteilt wird. Wenn nachgewiesen werden kann, dass Green in diesem einzelnen Falle geirrt hat, so ist damit die Kraft seines Haupteinwandes gegen den Utilitarismus gebrochen. Der Beweis, dass die Theorie von der Summe von Lustgefühlen korrekt ist, und dass der moralische Fortschritt durch ein fortwährendes Abmessen und Zusammenstellen der

Lustgefühle zu Stande gekommen ist, so dass sie die grösstmögliche Summe bildeten, dieser Beweis lässt sich überzeugender als durch rein ethische Erörterungen, durch Analogieschlüsse aus einer verwandten Wissenschaft, der Nationalökonomie, führen. Eine solche Behandlung des Gegenstandes wird anfangs auffallend erscheinen. Das Ueberraschende wird aber verschwinden, wenn wir uns daran erinnern, dass ein Zweig der Nationalökonomie sich mit dem Güterverbrauch beschäftigt, wobei die Verteilung und Anordnung der Verbrauchsgüter bestimmt wird, welche die grösste Lust hervorbringt. Die leitenden Prinzipien dieser Verbrauchstheorie müssen eine grosse Bedeutung für ethische Erörterungen haben, wenn diese nationalökonomischen Leitsätze sich in gewisser Beziehung nicht gar mit den ethischen vermischen.

Das erste Gesetz des Güterverbrauchs, wie es kürzlich von einem klaren und orginellen Denker[1] formuliert ist, ist das Gesetz der gegenseitigen Ergänzung zusammensetzbarer Güter. Nach diesem Gesetze ist die Lust, die man durch eine harmonische Gruppe von Artikeln haben kann, grösser als die Summe der Werte, welche man beim Konsum der einzelnen erhält. Ein schlagendes Beispiel giebt die Zusammenstellung verschiedener Nahrungsmittel zu einer Mahlzeit, da diese ein weit grösseres Vergnügen gewährt, als das, welches man erhielte, wenn man die Nahrungsmittel getrennt genösse. Ist es nicht klar, dass die Mahlzeit des civilisierten Menschen aus dem rohen Mahle des Wilden sich durch ein empirisch-hedonistisches Verfahren entwickelt hat, indem man sich bemühte, den verschiedenen Wert verschiedener Artikel ausfindig zu machen, und dann durch verschiedene Zusammenstellungen die grösste Lust zu erlangen? In diesem einfachen Beispiel haben wir einen Beleg für die utilitaristische Methode, welche Green mit ein paar Worten abtun zu können meint.

Allein nicht durch einfache Addition der für jeden Artikel festgesetzten Werte erhalten wir die grösste Summe. Eine Gruppe zusammensetzbarer Güter muss nach genauer Bestimmung einen Inbegriff von Lustgefühlen geben, der grösser ist als

[1] s. PATTEN, „Theory of Dynamic Economics“ und „Consumption of Wealth“, Nos. 4 and 11 of the Publications of the Wharton School of the University of Pennsylvania, Philadelphia.

die blosse Summe der einzelnen Lustgefühle. Diese der Erfahrung entnommene Bestimmung giebt uns das zweite Verbrauchsgesetz, das der Wertzurechnung, vermöge dessen wir jedem Artikel als Glied eines Inbegriffs einen höheren Wert anrechnen, als er isoliert hat, und hierbei lassen wir uns durch den Zuwachs bestimmen, den der einzelne Artikel dem Ganzen der Lustgefühle einer Gruppe gewährt.

Mit dem Titel eines Mechanismus des „standard of life“ wird das dritte Verbrauchsgesetz bezeichnet. Danach ruht der ökonomische Fortschritt auf der Aufstellung einer Gütertabelle, und auf dem Gesetz, das bestimmt, welche Artikel oder Güterzusammenstellungen in die Tabelle aufgenommen werden sollen. Wenn bei einem Artikel das Verhältnis seines Wertes zu der Anstrengung, die es kostet, den Wert zu geniessen, sich nicht so günstig stellt, wie bei andern Artikeln, so wird er nicht in der Tabelle bleiben. Wenn es nur wenige Güter giebt, welche Kombinationen eingehen können, und wenn die Mühe, zum Genuss zu gelangen gross ist, so wird die Möglichkeit des Geniessens für die betreffenden Menschen gering, der „standard of life“ niedrig sein. Wenn neue Güterzusammenstellungen gefunden werden, und dadurch das Plus des Wertes erhöht wird, so werden diese Gruppen nach und nach ein Bestandteil der Genusstabelle werden; der „standard of life“ wird daher steigen.

Auf diesen Gesetzen beruht das Wachsen der Lust durch Summierung der einzelnen Güter, das bestimmt wird, indem man das einzelne mit einer imaginären Gruppe vergleicht und die Lust, welche diese mit und ohne das Einzelne gewährt, feststellt, eine Zunahme der Lustgefühle, von der Green nichts wissen will. Wir können nun wohl annehmen, dass dieselben Bedingungen, welche die materielle Genussfähigkeit erhöhen, auch die Moralität erhöhen werden. Denn beide sind in denselben Prinzipien gegründet, und eine scharfe Unterscheidungslinie kann man zwischen beiden kaum ziehen. Das lässt sich deutlich aus dem Wohlbefinden der Familie schliessen, welche Green als einen Typus eines idealen Objektes hinstellt, das die Menschen intuitiv als ein höheres Gut ansehen, und das nach seiner Ansicht unabhängig ist von dem Wunsche des Individuums nach einer grösseren Summe von Lustgefühlen. Wenn es ein

Wort giebt, welches in möglichst konkreter anschaulicher Weise alle Beziehungen der Familie darstellt, so ist es das Wort „Home.“ Patten[1] weist in seiner Anwendung ökonomischer Gesetze auf ethische Fragen nach, dass dieses Wort in einigen Sprachen ganz fehlt. Diese Tatsache beweist, dass die ökonomischen und moralischen Freuden, die mit dem Worte „Home“ verknüpft sind, sich erst allmählich entwickelt haben, und zwar in der Weise, dass die einen in die anderen übergegangen sind, und dass in dieser Gruppe von zusammensetzbaren, sich ergänzenden und gegenseitig erhöhenden Gütern Glieder der Tabelle der moralischen Güter mit solchen der ökonomischen vereinigt sind. Hieraus hat Patten mit grosser Sicherheit folgenden Schluss gezogen: die Bedingungen einer hohen Moralität liegen ebenso wie diejenigen einer grossen Möglichkeit ökonomischen Genusses in der Grösse der zusammenstellbaren Gruppen und in der Gleichheit der Lustgefühle, welche die einzelnen Artikel gewähren. Möglichst günstige Bedingungen werden durch den Willen erreicht, der sich durch den Grundsatz leiten lässt, unharmonische Elemente zu entfernen und den Wert der verschiedenen Lustgefühle richtig anzusetzen. Der Instinkt, unharmonische Elemente auszuscheiden ist uns unter dem Namen Gewissen bekannt. Die moralischen Ideale werden ebenso gebildet wie die zusammensetzbaren Gruppen materieller ökonomischer Genüsse; nämlich dadurch, dass man ideale Bedingungen schafft, unter denen verschiedene Lustgefühle zusammengebracht werden, und dann diejenigen entfernt, die nicht mit dem Ganzen harmonisieren. Von demjenigen der die die Gewohnheit erlangt hat, unharmonische Elemente zu entfernen, sagen wir, er habe einen guten Charakter. Der Wert der verschiedenen Tugenden erhält man, indem man ihnen ihren jeweiligen Nutzen zurechnet. Wenn der letztere festgestellt ist, so sind unsere moralischen Ideale klar. Wir bilden dann eine Gruppe, welche die ganze Summe der Einzelwerte in sich vereinigt. Wenn dieselbe gebildet ist, so überwiegt die Verbindung aller einzelnen bis dahin durch ihre Isolierung schwachen Freuden die stärkeren Leidenschaften und Lust-

[1] s. Annals of the American Academy of Political and Social Science, Sept. 1892.

gefühle. Wir haben daher in einem moralischen Lebenswandel grösseres Glück als durch eine Verletzung der Grundsätze der Nützlichkeit. Das richtige Handeln wird also natürlich sein.

Die eben gegebene Erklärung des moralischen Fortschrittes wird als eine genügende Antwort auf Greens Einwürfe gegen die Construction einer Summe von Lustgefühlen angesehen werden dürfen. Denn wir finden nicht nur, dass der Einzelne sehr gut eine Summe von Lustgefühlen vorstellen kann, sondern auch, dass er allein durch den Wunsch, sie zu erreichen, sei es bewusst oder unbewusst, zu ökonomischem, und im letzten Grunde auch zu ethischem Fortschritt geführt wird. Der Wert dieser Theorie wird noch mehr in die Augen springen, wenn gezeigt werden kann, dass auch die Erklärung für eine qualitative Unterscheidung der Lustgefühle, welche Green anstössig war, in der Theorie enthalten ist, obgleich sie Patten verborgen geblieben ist. Wie wir gesehen haben, spricht Green dem Utilitaristen die Berechtigung ab, zwischen den einzelnen Arten von Lustgefühlen zu unterscheiden, kritisiert John Stuart Mill weil er diese Unterscheidung doch macht, und behauptet, indem jener sie mache, werde er seiner utilitaristischen Anschauung untreu.

Wir wollen versuchen, vermittelst der ökonomischen Theorie des moralischen Fortschrittes und des Gesetzes der zusammenstellbaren, sich ergänzenden Güter Mills Ansicht zu rechtfertigen. Wenn Green von höheren und niederen Lustgefühlen spricht, so meint er damit diejenigen, die mit höheren und niederen Tätigkeiten unserer Seele verbunden sind. So ist das Vergnügen des Essens sicher niedriger als die Lust, die man bei geistiger Tätigkeit empfindet. Der letzteren schreibt Green einen höheren Wert zu, wegen ihrer Verbindung mit der Entwickelung der höheren menschlichen Fähigkeiten. Dieser Wert ist gänzlich unabhängig von der Quantität, d. h. von der Intensität und Dauer der betreffenden Lust, und ist wie Green hervorhebt, ein Wert, den der Hedonist nicht erklären kann. Hierin stimmt eine hervorragende Autorität mit ihm überein; denn Sidgwick ist auch der Meinung,[1] dass sich unter hedonistischen Voraussetzungen alle qualitative Vergleichung von Lustgefühlen in quantitative auflösen muss. Jede Lust besitzt

[1] s. SIDGWICK, Methods of Ethics, S. 94.

selbsverständlich das Merkmal, dass sie dem Menschen angenehm ist, und kann deshalb unter dem Gesichtspunkte dieses Merkmals verglichen werden. Wenn wir also die Lust, und zwar nur in dem Wunsche nach grösstmöglicher Annehmlichkeit suchen, so müssen wir natürlich immer die Lust vorziehen, die uns die grösste Annehmlichkeit verspricht. Da bleibt uns keine Wahl, wenn wir nicht etwa noch nach etwas anderem streben. Benthams Grundsatz, dass wenn die Quantität der Lust gleich ist, *„pushpin is as good as poetry“* zu rechtfertigen wird niemand versuchen. Auf der anderen Seite ist es vielleicht gar nicht so schwer, sich mit Mills Verfahren auszusöhnen, wenn er die Unterscheidung von höheren und niederen Lustgefühlen in die utilitaristische Theorie mit hedonistischer Auffassung der Moral herübernimmt. Es wird genügen kurz zu zeigen, dass in der Lust ein Element liegt, und zwar ein qualitatives Element, abgesehen von aller quantitativen Bestimmungen seines Wertes, welches auch der reinen Forderung der Nützlichkeit gegenüber rechtfertigt, dass wir die höhere Lust der niederen vorziehen. Wenn dies bewiesen ist, so wird auch Greens zweiter Haupteinwand gegen den Utilitarismus aufgehoben und damit zugleich gezeigt, dass Sidgwick wenigstens in einem Punkte bei seiner Modifikation dieser ethischen Theorie, der er sich im Grossen und Ganzen anschliesst, zu weit gegangen ist.

Um das Wirken ökonomischer Gesetze im Wachsen und in der Zusammenstellung von Lustgefühlen noch mehr klar zu stellen, wollen wir einmal kurz die Art und Weise ins Auge fassen, wie wir von den einfachsten sinnlichen Genüssen, für die wir die Beispiele aus dem Leben des Wilden entnehmen können, zu den Komplexen von Lustgefühlen fortgeschritten sind, die das „begehrliche Bewusstsein“ des Kulturmenschen erfüllen. Der Wilde hatte und hat nur die Genüsse rein animalischer Natur. Seine Wünsche und Genüsse sind auch innerhalb seines beschränkten Gesichtskreises die allereinfachsten. Seine Nahrung bildeten ursprünglich Fleisch, Fische oder Früchte, je nachdem die Natur oder die Bedingungen seines Wohnortes das eine oder das andere leichter erreichbar machten. Wenn die Bedingungen günstig waren, die erforderliche Nahrung leicht zu beschaffen und in genügen-

der Menge vorhanden war, regte sich kein Bedürfnis nach einem Wechsel, kein Bestreben in die umgebende Welt verändernd einzugreifen, das allein zur Entwickelung führt. Wo aber die Umstände die erforderlichen Nahrungsmittel nicht mehr in derselben Gestalt lieferten, oder wo sie aus irgend einem Grunde sich so veränderten, dass sie nicht mehr die gewöhnliche Speise bildeten, zwang den Wilden der Drang zum Leben, sich andere Formen von Nahrungsmitteln zu suchen: aus dem Fischer wurde vielleicht ein Jäger, aus dem Jäger ein Hirte, aus diesem ein anfangs ungeschickter und unerfahrener Landmann. Bei jedem solchen Wechsel lernte man neue Lustgefühle kennen, die zu neuen Wünschen führten und unter günstigen Umständen zu einer Zusammenstellung dieser Wünsche und Genüsse mit den alten. Der Wilde, der bis dahin nur von Fischen gelebt hatte, lernte diesem Genuss den hinzuzufügen, den eine Fleischspeise gewährt, und auf einer höheren Entwickelungsstufe die mannigfaltigen Genüsse, welche die verschiedenen Nahrungsmittel, die ein Landmann bauen kann, ermöglichen. In diesen frühen Kombinationen komplementärer Güter sehen wir das Wirken des Gesetzes über den Güterverbrauch in der Berechnung der Werte. Sogar wenn die Bedingungen verhältnismässig günstig waren alle Formen von Speisen zu erhalten, wurde doch der Uebergang von den einfachen zu den komplizierten nur dann gemacht, sobald ein höherer Grad von Nutzen in Aussicht stand. Wenn wir z. B. den Genuss, den eine Fischmahlzeit gewährt, der durch ein Ueberwiegen der Lustgefühle über die Anstrengung seiner Beschaffung zu Stande kommt, für einen gegebenen Fall gleich 20 Einheiten setzen; wenn in demselben Falle der Genuss einer Fleischmahlzeit derselbe ist, so wird der erstere zweifellos vorgezogen. Auch wenn das Verhältnis = 20:15 wäre, würde keine Aenderung eintreten. Wenn der Wilde dahingegen die Beobachtung machte, dass die beiden Genüsse zusammen eine Lust von 40 und nicht von 35 Einheiten geben, so gab er sich fortan Mühe, sich diese Gruppe von Lustgefühlen zu verschaffen, statt jedes einzelne allein zu geniessen. Wenn die Vorstellung von der Möglichkeit, solche Genüsse rein animaler Art zusammen zu stellen und dadurch den Genuss zu erhöhen, einmal festgewurzelt war, so wurden natürlich bald immer grössere Gruppen hergestellt. Aber bald musste die Erfahrung zeigen,

dass die Aufgabe, sich auf diese Weise eine grösstmögliche Summe von Lustgefühlen zu sichern, nicht leicht zu lösen war. Man entdeckte, dass verschiedene Speisen a, b, c und d, wenn man sie zusammensetzte, in ihrem Lustwerte wuchsen, dass aber wenn man eine andere Speise e, die für sich auch einen gewissen Wert besass, hinzunahm, die Gesamtsumme der Lustgefühle abnahm. In gewöhnlichen Fällen wurde diese letztere Speise dann für immer verworfen; wenn sie jedoch ein sehr hohes Vergnügen gewährte, so führte der Wunsch, dasselbe zu geniessen, zu einer neuen Prüfung der Gruppe. Nun mochten a, b, c und d bezw. 2, 4, 6, 8 Einheiten Lustgefühl gewähren; kombinierte man sie aber, so wuchs dasselbe auf 25. Ferner mochte e an und für sich 15 Einheiten gegeben haben; fügte man es aber zu der Gruppe hinzu, so sank der Wert derselben wegen der Disharmonien der Teile auf 20. Dann wurde natürlich die ursprüngliche Gruppe dieser neuen vorgezogen, ebenso wie man diese neue dem einzelnen Element e vorzog. Wenn aber nun der Zufall oder ein Experiment erkennen liess, dass a, b, c und e ohne d eine Summe von 30 Einheiten lieferten, so bildete man unter Ausschluss von d eine neue Gruppe. Es ist aber gar nicht einmal nötig, einen so extremen Fall zu konstruieren. Mit zunehmender Erfahrung wuchs auch die Geduld im Zusammenstellen, und der Mensch fand, dass ein Gegenstand, der an und für sich nur wenige Einheiten lieferte, das Ganze der früheren Gruppen bedeutend erhöhen konnte. Infolgedessen schrieb man ihm einen hohen Wert zu. Wenn dann eine Gruppe nicht wuchs, sobald man ihn zu ihr hinzufügte, so wurde jedes Element derselben sorgfältig geprüft, was oft dazu führte, eins auszuschliessen, das an und für sich vielleicht höheren Wert besass als das, dem es Platz machen musste, weil dieses bei der Zusammensetzung einen besonders grossen Wert aufwies. Wenn der Mensch auf der frühesten Stufe seiner Entwickelung sich auf diese Weise zwei mögliche Summen von Lustgefühlen vorstellte, indem er einmal das Resultat prüfte, das sich ergeben würde, wenn er die ihn nicht lockende Lust wählte, dann das Ergebnis, das zu erwarten wäre, wenn er diese Lust verschmähte, und sich endlich demgemäss entschied, so ist das eine starke Instanz gegen Green, der diese Fähigkeit dem civilisierten Menschen in der erörterten Weise

abspricht. Noch jetzt müssen wir in der verhältnismässig unwichtigen Frage der Ernährung fortwährend denselben Weg gehen. Der Ausländer, der zu seiner Ueberraschung findet, dass Nahrungsmittel die unter den Bedingungen, an die er gewöhnt ist, einen hohen Wert besitzen, in der in der deutschen Küche üblichen Kombination verhältnismässig wenig Genuss gewähren, wird genau wie oben der kulturlose Mensch zu vergleichen, zu kombinieren, dieses hinzu zu fügen, jenes auszuschliessen veranlasst.

Wenn sich die Theorie der Summe von Lustgefühlen als haltbar erweist, wo es sich um die Genüsse eines Sinnes handelt, so wird dasselbe sich bei den Freuden zeigen, die auf höheren Funktionen beruhen. Wer für sich die Frage gelöst hat, wie ein möglichst grosser Genuss durch die Zusammenstellung verschiedener Güter zu erzielen ist, bekommt nun das Problem zu lösen, inwiefern er diese Summe mit anderen möglichen Summen vereinigen kann, welche durch die Zusammenstellung von Genüssen des Geruchs-, Gehörs- und Tastsinns gebildet werden. Da muss er denn wieder im Vergleichen, Kombinieren und Ausschliessen unweigerlich nach utilitaristischem Massstab verfahren. Dasselbe muss auch geschehen, wenn sinnliche Freuden mit intellektuellen verglichen werden sollen, oder wenn die intellektuelle Lust mit dem Wohl des Ganzen in Widerspruch gerät. Um ein Beispiel zu wählen, das Green selbst gebraucht, können wir behaupten, dass ein Mann der überlegt, wie viel Zeit er seiner Vorliebe für Musik oder geistige Beschäftigung widmen soll, nach der eben entwickelten Methode verfahren wird und muss.

Da die entwickelte Theorie sich als geeignet erweist, alle Werte von der niedrigsten Lust bis zu der höchsten zu bestimmen, so drängt sich die Frage auf, warum man ihre Trennung vollzogen hat, warum die höheren und niederen Lustgefühle gleichsam durch eine unüberschreitbare Kluft getrennt sind. Wir haben in unserer Behandlung der Frage keinen plötzlichen Riss in den Lustgefühlen bemerkt, keinen Punkt finden können, wo man eine Grenzlinie hätte ziehen und sagen können, hier enden die niederen und dort beginnen die höheren Freuden. Die qualitative Unterscheidung von Genüssen, die unzweifelhaft anerkannt werden muss, verträgt sich auch ganz

gut mit einer utilitaristischen Abmessung derselben; sonst würde sie sich dieser rein hedonistischen Bestimmung entgegengestellt haben. Sie liegt ganz im Bereiche des Utilitarismus, und muss sich auf jeder Stufe der Kombination komplementärer Güter gleichmässig zeigen.

Wenn wir die historische Entwickelung der Gruppen von Genüssen betrachten, in der Absicht, womöglich zu entdecken, wo diese qualitative Unterscheidung liegt, so bietet sich uns unmittelbar ein bisher noch unerklärtes Faktum dar. Dies Faktum ist die Aenderung des Wertes der Genüsse in den Kombinationen. Woher kommt es z. B., dass drei Verbrauchsgegenstände, von denen jeder an und für sich einen bestimmten Wert hat, bei ihrer Zusammensetzung ein Ganzes geben, das grösser ist als die Summe ihrer besonderen Werte? Wenn a, b und c für sich je fünf Einheiten Lustgefühle geben, wie kommt es, dass sie, zu einer Gruppe vereinigt, 20 statt 15 Einheiten geben? Warum bringt d, das an und für sich 10 Einheiten hat, der Gruppe nur einen Zuwachs von 8; warum erhöht c, das an und für sich nur 3 Einheiten hat, die Summe der Gruppe um 12? Warum ersetzt e, welches doch nur 3 Einheiten hat, das a, welches 5 hat, und erhöht doch den Wert der Gruppe aus b, c und d auf 34 Einheiten? Der quantitative Wert aller Lustgefühle ist eine Bestimmung, in der alle einverstanden sind, die sich mit der hedonistischen Theorie wissenschaftlich beschäftigt haben. Worauf ist dann also die Berechnung des Wertes in einer solchen Theorie gegründet? Zur Erklärung dieser Frage kann der quantitative Unterschied in den Lustgefühlen nicht herangezogen werden. Man muss also diese in dem qualitativen Unterschiede suchen, der sich somit als rein utilitaristisch erweist. Wenn wir gefragt werden, in welcher Weise sich dieser qualitative Unterschied denn zeigt, so brauchen wir nur darauf hinzuweisen, dass einige Genüsse sich einander anpassen und ihren Wert in einer Gruppe nach der anderen, welche man immer bilden mag, erkennen lassen. Den höchsten Wert haben natürlich solche Genüsse, die sich in der grössten Menge von Gruppen als harmonisch erweisen. Da wir gesehen haben, dass es nicht ein quantitativer Wert ist, der die Lustgefühle in dieser Weise für die Kombination geeignet macht, muss es natürlich ein qualitativer sein.

Um zu zeigen, dass die hier entwickelte ökonomische Theorie der Moral die Unterscheidung zwischen höheren und niederen Genüssen vollkommen erklärt, müssen wir nur noch zeigen, dass es die höheren Genüsse sind, die am besten Kombinationen eingehen, und das ist leicht getan. Ohne in allen Dingen mit Herbert Spencers sehr theoretischen Ansichten über die Erziehung übereinzustimmen, können wir doch dem Grundsatze zustimmen, den er von Rousseau entlehnt hat, dass historisch betrachtet die Entwickelung der Menschheit eine „natürliche" Analogie in der Entwickelung des Kindes hat.[1] In der letzteren können wir deshalb ein Abbild der ethischen Entwickelung der Menschheit zu finden erwarten, und müssen hier auch zuerst den Beweis für die Kraft der höheren Genüsse suchen, Kombinationen einzugehen. Das Kind hat zuerst nur einige wenige, aber starke sinnliche Lustgefühle; allmählich werden diese zusammengesetzt, anfangs unter einander, dann allmählich mit den Freuden, die der erwachende Verstand gewährt. Die letzteren sind in diesem frühen Zustande sehr schwach, und damit sie die ersteren ersetzen können, ist die sorgsamste Gruppierung nötig. Schritt für Schritt werden die sinnlichen Genüsse zurückgedrängt, und erscheinen in jeder neuen Gruppe verhältnismässig schwächer. Auf der anderen Seite gewinnen die geistigen, höheren Freuden mehr und mehr Einfluss. Wir brauchen in diesem Lichte nur den Unterschied zwischen einem Kinde und einem Erwachsenen zu betrachten, oder den zwischen einem ungebildeten Arbeiter und dem gebildeten Juristen, Arzt oder Geistlichen; sofort wird uns der weit grössere Interessenkreis der letzteren auffallen, der in jedem Falle aus der Erfahrung grösserer Gruppen von Genüssen entsteht, unter denen die geistigen Genüsse vorherrschen. Die quantitative Unterscheidung der Genüsse also ist weit davon entfernt, mit den Grundsätzen des Utilitarismus nicht übereinzustimmen, wie Green behauptet. Vielmehr ruht das Wesen der hedonistischen Berechnung der Lustgefühle auf einer qualitativen Unterscheidung, die allein die Bildung jener grösseren Gruppen von Freuden ermöglicht, die wir Familie, Kirche und

[1] s. SPENCER, Education, ch. 2.

Staat nennen, wie sie andrerseits der einfachsten Gruppe von Genüssen rein sinnlicher Art Raum giebt.[1]

Es liegt ausserhalb des Bereiches dieser Erörterung, auf Greens eigene Moraltheorie einzugehen; aber ein Schluss aus den oben entwickelten Erörterungen stimmt so auffallend zu seinem ethischen System, dass er hier erwähnt werden soll. Wenn die Gruppen höherer Freuden aus denen der niederen in der angegebenen Weise abgeleitet werden, so sollen alle bewussten Anstrengungen für die Vervollkommnung der socialen Lage auf diese Weise geleistet werden.

Das sieht Green sehr wohl, dass die Menschen nicht durch Parlamentsakte moralisch gemacht werden; aber er sieht nicht, dass sie ebenso wenig durch eine „asketische" Philosophie moralisch gemacht werden können, die eine fast vollständige, aber in der Tat unerreichbare Gleichgiltigkeit gegen die Lust predigt.

Wenn starke Leidenschaften den höheren, aber ihrem Ursprung und ihrer Individualität nach schwächeren Platz machen und weichen sollen, so führt der Weg dazu über eine Reihe von Kombinationen, deren jede für höhere Genüsse durch das rechnende Streben Platz macht, einen grösseren Nutzen zu erzielen. So können wir Greens eignes Schlusswort umschreiben, indem wir ihm eine andere Spitze geben, und behaupten, dass die Vervollkommnung unsrer selbst und anderer nicht erfolgen kann durch das Selbstaufopferungsprincip, auf dem die Vollkommenheitstheorie ruht, sondern nur durch die Theorie, die das Gute als eine grösstmögliche Summe von Genüssen ansieht.

[1] Aus diesen Auseinandersetzungen darf man aber nicht schliessen, dass das Nützlichkeitsgesetz die Methode ist, vermittels deren alle Menschen mit Bewusstsein, die verschiedenen Gruppen von Genüssen bilden. Die Zahl derer, welche eine führende Stellung im moralischen Fortschritt der Menscheit einnehmen, ist immer gering. Die übrigen sind zufrieden, die festgesetzten Gruppen von Lustgefühlen zu übernehmen, welche ihnen in der Form von socialen und moralischen Gesetzen dargeboten werden.

Druck von Ehrhardt Karras, Halle a. S.

ABHANDLUNGEN

ZUR

PHILOSOPHIE

UND IHRER GESCHICHTE

HERAUSGEGEBEN

VON

BENNO ERDMANN.

Fünftes Heft

Dr. phil. HARRY E. KOHN:

Zur Theorie der Aufmerksamkeit

HALLE A. S.

MAX NIEMEYER

1895.

ZUR THEORIE

DER

AUFMERKSAMKEIT

VON

Dr. phil. HARRY E. KOHN

HALLE A. S.
MAX NIEMEYER
1895.

Die Frage nach dem Wesen der Aufmerksamkeit ist als ein schwerwiegendes, einer Untersuchung bedürftiges Problem erst in diesem Jahrhundert hervorgetreten. Derjenige, der zuerst die Bedeutung der Aufmerksamkeit erkannte, ist HERBART. In seinen psychologischen und pädagogischen Schriften finden wir die ersten ernsten Versuche eine psychologische Theorie der Aufmerksamkeit darzustellen. Seit HERBART ist die Bedeutung der Aufmerksamkeit für unser Erkennen allmählich in immer grösserem Masse gewürdigt worden, und heutzutage bildet das Problem einen der Mittelpunkte der psychologischen Untersuchung: die Aufmerksamkeit wird gegenwärtig als eine Grundbedingung unserer Erkenntnis angesehen.

Um zu einer psychologischen Theorie der Aufmerksamkeit zu kommen, ist es notwendig von einer sorgfältigen Analyse der ihr zugehörigen Thatsachen auszugehen, die ihnen als Thatsachen der Aufmerksamkeit gemeinsamen Merkmale festzustellen, und schliesslich die gewöhnlichen Annahmen über den Unterschied zwischen den Vorstellungszuständen, die mit Aufmerksamkeit verbunden sind, und denjenigen, denen die Aufmerksamkeit fehlt, zu prüfen.

Sofort drängt sich eine schwer zu beantwortende Frage auf: Was sind Fälle der Aufmerksamkeit? Der eine sagt,[1] die Aufmerksamkeit sei die Aufgelegtheit einen Zuwachs des vorhandenen Vorstellens zu erlangen. Ein zweiter[2] charakterisiert „die Zuwendung der Aufmerksamkeit zu einem Sinne" als das „Erwachen dieses Sinnes"; ein dritter Psychologe[3]

[1] HERBART Pädagog. Schriften, herausg. von O. Willmann II 539.
[2] FECHNER Psychophysik II 450.
[3] STUMPF Tonpsychologie II 279.

meint, die Aufmerksamkeit sei eine Lust am Bemerken eines Gegenstandes; ein anderer[1] hält dafür, sie sei ein Bewusstseinszustand, der aus einem Interessegefühl folgt; WUNDT[2] meint, sie bedeutete den Zuwachs von Klarheit und Deutlichkeit einer Vorstellung, dem ein eigentlicher Prozess der Apperception zu Grunde liegt; ferner wird die Meinung ausgesprochen,[3] sie sei der Zustand in dem eine Vorstellung durch Muskelbewegungen begünstigt und verstärkt wird, und nach einer anderen Auffassung ist die Aufmerksamkeit der, durch ein Spannungsgefühl bezeichnete Zustand unseres Bewusstseins, in dem ein Gegenstand Centrum der Reproduktion von associierten Vorstellungen wird.

Welcher Art immer der Prozess der Aufmerksamkeit sein mag, so viel ist klar, dass er sich nur durch das Bewusstsein offenbaren kann, wenn wir das Wort Bewusstsein dahin verstehen, dass es den Gattungsbegriff zu Vorstellungen, Gefühlen und Willensvorgängen bedeutet. Giebt es demnach, ausser diesen drei Inhalten, nichts im Bewusstsein, so muss die Aufmerksamkeit einer dieser drei Vorgänge, oder ein Gemisch aus zweien, oder gar aus allen dreien sein. Den verschiedenen oben citierten Definitionen ist jedoch, obgleich sie in verschiedenen Beziehungen weit auseinandergehen, ein wesentliches Moment gemeinsam. Denn nach den Ausführungen die diesen Definitionen gegeben werden, stimmen sie alle darin überein, dass eine entscheidende Wirkung der Aufmerksamkeit — resp. die Aufmerksamkeit selbst — darin besteht, dass wir einen, oder möglicherweise einige Gegenstände mit besonderer Stärke, Klarheit und Deutlichkeit auffassen.

Von dieser Bestimmung wollen wir ausgehen. Wenn Stärke, sowie Klarheit und Deutlichkeit *„absolute terms“* im englischen Sinne des Wortes wären, und wir das unbestimmte Wort „besonderes“ vermeiden dürften, würde kaum ein psychologisches Problem vorliegen. Aber jene Ausdrücke sind relativ, und ebenso charakteristisch für jeden Vorstellungsinhalt wie etwa Länge, Breite und Höhe für jeden körperlichen

---

[1] JAMES, Principles of Psychology I 416.

[2] WUNDT, Physiologische Psychologie 4. Auflage II 266 ff.

[3] RIBOT, Psychologie de l'Attention.

Gegenstand.[1] Sie sind zwar konstante und notwendige, aber hier wie dort veränderliche Bestimmungen. Deswegen ist es nicht möglich, die Bewusstseinsinhalte nach der Besonderheit ihrer Stärke, sowie Klarheit und Deutlichkeit zu klassifizieren. Unklar, undeutlich, im logischen Sinne genommen, sowie schwach, bedeuten weiter nichts als weniger klar, weniger deutlich, weniger stark. Der Unterschied ist nicht ein solcher wie bei den Affekten, wo bisweilen der eine in einen wesensverschiedenen anderen unmerklich übergeht, oder wie bei den Farben des Spektrums, die ähnlich durch Zwischenglieder in einander verlaufen; er ist nicht ein qualitativer, sondern ein quantitativer. Keine Unterscheidung zwischen grösser und geringer, mehr und weniger kann deshalb einen durchgreifenden Unterschied zwischen einem mit Aufmerksamkeit verbundenen Bewusstseinsinhalt und einem, dem die Aufmerksamkeit fehlt, abgeben, denn sie drückt nur Unterschiede des Grades eines und desselben Attributs aus. Unter der Voraussetzung, dass der Unterschied zwischen diesen zwei Arten von Bewusstseinsinhalt kein wesentlicher ist, wird demnach die Annahme möglich, dass vielmehr beide Arten von Bewusstseinsinhalten wesensgleich, d. h. ihrer Natur nach ein und derselbe Vorgang sind.

Diese These zu beweisen ist die Aufgabe der folgenden Blätter. Die Psychologen haben diese mögliche Annahme, wie es scheint, nicht beachtet, und die verschiedensten Theorien aufgestellt, um einen wesentlichen Unterschied zwischen den beiden Phänomenen nachzuweisen.

Man pflegt von dem Schwellenwerte eines Reizes zu sprechen, als ob er eine absolute Quantität sei. Der schwächste

[1] Ein Gegenstand wird klar vorgestellt, insofern als er von anderen Gegenständen unterschieden werden kann; er wird deutlich vorgestellt insofern als seine Merkmale von einander unterschieden werden können. Klarheit und Deutlichkeit sind hier Wechselbegriffe, denn beide sind gleicherweise von dem Bewusstwerden der verschiedenen Merkmale des Gegenstandes abhängig. B. ERDMANN sagt darüber: „Alle Vorstellungen sind nur insofern von einander unterscheidbar, als ihr Inhalt verschieden ist, also, ihre Merkmale verschieden sind . . . Ein Gegenstand kann also nur so weit klar sein als seine Merkmale bewusst sind und dementsprechend von einander unterschieden werden können. Es ist so weit unklar als es undeutlich ist" (Logik I, 157).

Reiz, der in einem Subjekt bei angespannter Aufmerksamkeit Bewusstsein erzeugt, wird schwellenwertig genannt. Man beachtet aber nicht immer, dass die Stärke des Reizes nicht das allein wirksame Moment bei der Erzeugung des Bewusstseins war, obgleich schon BOAS[1] auf diesen Punkt hingewiesen hat. Bei der Feststellung des Schwellenwertes eines Reizes nimmt der Beobachter den Gegenstand wahr, weil er schon zur Wahrnehmung disponiert ist, bevor der Reiz eintritt. Erinnerungs- und Einbildungsvorstellungen haben beim Eintritt des schwachen Reizes diesen eben merklich gemacht. Mit anderen Worten: eine vorhererregte Apperceptionsmasse hat, verbunden mit der Perceptionsmasse das Bewusstsein erzeugt.

Der Apperceptionsprozess den wir hier im Auge haben, wird später genauer besprochen werden. Vorläufig genügt es zu sagen, dass das charakterische Moment desselben ein reproducierendes ist. Der Reiz der auf uns wirkt, erregt, indem er Perceptionsmasse wird, die ihm entsprechende Apperceptionsmasse, die aus den Residuen früherer gleichartiger Erfahrungen besteht. Diese zwei Massen verschmelzen, indem sie erzeugt werden, und das Produkt bildet unser Bewusstsein des Gegenstandes. Der Prozess ist psychologisch durch die augenblickliche Bewusstseinslage bedingt.[2]

Diese apperceptive Bedingtheit aller Wahrnehmungen erklärt einerseits die Thatsache, dass viele Reize kein Bewusstsein erzeugen. Sie hilft andrerseits die Natur der Aufmerksamkeit zu erklären. Der eben als Thatsache behauptete Umstand, dass viele Reize, die auf unsere Sinnesorgane wirken, kein Bewusstsein erzeugen, lässt sich durch theoretische Ueberlegungen, sowie durch Selbsbeobachtung beweisen. Eine grosse Anzahl von Fällen könnte angeführt werden, in denen Reize, die unter anderen Bedingungen übermerklich sind, unterschwellenwertig bleiben. G. E. MÜLLER beginnt seine Dissertation „Zur Theorie der sinnlichen Aufmerksamkeit“ mit dem Satze: „Dass dieselben Sinnenreize, welche sonst in uns bewusste Empfindungen zu bewirken pflegen, doch öfter unserem Bewusstsein ganz entgehen, wenn unsere Aufmerksamkeit grade

[1] PFLÜGER's Archiv, Bd. XXVI.

[2] S. Vierteljahresschrift f. w. Ph. X. Jahrgang: B. ERDMANN, „Zur Theorie der Apperception“.

auf ein anderes Sinnesgebiet gerichtet ist, oder wir in Nachdenken versunken sind . . . . ist durch die Erfahrung jedermann bekannt." WM. B. CARPENTER führt in seiner „*Mental Physiology*", eine Anzahl von interessanten Fällen an.[1] Er sagt: *It is well known that such impressions as would ordinarily produce severe pain, may for a time be completely unfelt, through the eclusive direction of the attention elsewhere,*" und führt dazu folgendes Beispiel an: „*Some of* Robert HALL's *most eloquent discourses were poured forth whilst be was suffering under a bodily disorder which caused him to roll in agony on the floor when be descended from the pulpit; yet he was entirely unconscious of the irritation of his nerves by the calculus which shot forth its jagged points through the whole substance of his kidney, so long as his soul continued to be possessed by the great subjects on which a powerful effort of his will originally fixed it.*" CARPENTER berichtet uns über einen ähnlichen Fall aus seiner eigenen Erfahrung.

Wir finden es immer schwierig, geistige Arbeit in einer uns fremden Umgebung auszuführen, aber nach kurzer Zeit gewöhnen wir uns daran; wir hören nicht mehr das ewige Klavierspiel im Nachbarhause, sehen nicht mehr das auffallende Muster der Tapete, und fühlen nicht mehr die Härte des Stuhles.

Trotzdem behauptet man, dass auch in solchen Fällen die sonst zweifellos übermerklichen Reize Bewusstsein erzeugen. Wenn ROBERT HALL in dem oben genannten Falle die Schmerzen wirklich empfunden hätte, würden sich die unausbleiblichen Reaktionen von so heftigen Schmerzen ohne Zweifel eingestellt, und ihn in seinem Vortrag gehindert haben; er würde sich ferner nach dem Vortrag sicherlich ihrer erinnert haben. Man sah aber, nach dem Bericht CARPENTER's, kein Zeichen dieser körperlichen Leiden. Der Verfasser dieser Arbeit wurde, wenn er einen Vortrag hielt, des öfteren, vor und nach demselben, von heftigen nervösen Kopfschmerzen geplagt, indess ihm während des Vortrages, sogar das Bewusstsein von der Existenz seines Kopfes geschwunden war. Derartige Thatsachen widerlegen die Annahme, dass die Schmerzen trotzdem vorhanden waren.

[1] CARPENTER, Mental Physiology 138 ff.

Nun behauptet man, dass wir solche Schmerzen fühlen, ferner Vorstellungen der genannten Art besitzen können, ohne unsere Aufmerksamkeit auf sie zu richten. Diese Behauptung ist schwer zu widerlegen, weil sie schwer zu verstehen ist.

Was für Theorien die verschiedenen Psychologen auch immer über die Aufmerksamkeit aufstellen mögen, aufmerksames Bewusstsein kann doch nichts anderes als eben eine Art des Bewusstseins sein, wie sich uns oben als selbstverständlich ergab. Es kann entweder aus Vorstellungen, Gefühlen oder Willensvorgängen, oder aus einem Gemisch dieser Elemente bestehen; es kann nichts anderes enthalten. Die Deutung obiger Behauptung kann also nur sein, dass Robert Hall die Schmerzen gefühlt hat, dass sie aber weniger stark und etwa nicht von einem Thätigkeits-, Interesse-, Spannungs- oder Muskelgefühl begleitet waren, die nach den verschiedenen Psychologen das aufmerksame Bewusstsein charakterisieren sollen. Die Annahme, dass die Schmerzen nicht etwa von einem Spannungsgefühl begleitet waren, ist für den angezogenen Fall wahr. Aber, wie ich glaube, war ein solches Gefühl überhaupt nicht vorhanden, vorausgesetzt, dass die Aufmerksamkeit Hall's auf den Vortrag konzentriert war — und zwar aus demselben Grunde, aus dem auch der Schmerz nicht zur Geltung kam.

Mit der negativen Behauptung, dass die Schmerzen von einem solchen Spannungsgefühl nicht begleitet waren, können wir uns demnach vollkommen einverstanden erklären. In gewissen Beziehungen können wir auch die Ansicht teilen, dass die Schmerzen weniger stark waren. „Weniger stark" ist aber eine unbestimmte Redewendung. Sie führt zu zwei Fragen, deren präcise Beantwortung unerlässlich ist. Es fragt sich erstens in welchem Grade, und zweitens aus welchem Grunde die Schmerzen geringer sind. Die erste Frage wäre nach dem Früheren dahin zu beantworten, dass die Schmerzen insofern weniger stark sind, als sie überhaupt nicht vorhanden sind, also, als selbstverständlich, das völlige Fehlen von Schmerzen weniger schmerzvoll ist, als ihr Vorhandensein.

Die zweite Frage werden wir später beantworten. Es genügt an dieser Stelle, darauf hinzuweisen, dass der Prozess, durch den der Schmerzreiz Bewusstsein erzeugt, durch den Prozess der Aufmerksamkeit auf das Vorzutragende gehemmt worden

ist, bevor er Bewusstsein wirken konnte. Die Psychologen geben im Allgemeinen zu, dass in solchen Fällen eine Hemmung der Schmerzen stattfindet, aber die meisten nehmen an, dass sie nie genüge, die Schmerzen völlig zu unterdrücken. Eine solche Annahme ist aber schon aus später zu erörternden Gründen sehr unwahrscheinlich, und wird angesichts der oben angeführten psychologischen Beobachtungen völlig unhaltbar.

Es wird jedoch noch ein anderes Argument aufgestellt, um die Behauptung zu stützen, dass wir Bewusstseinsinhalte haben, auf die wir nicht achten, d. h. auf die wir nicht aufmerksam sind. Man beruft sich etwa auf Schlüsse aus folgender Beobachtung. Vorausgesetzt, ein psychologisch Geübter sei gewohnt zu arbeiten, während eine vernehmbar tickende Uhr auf dem Schreibtisch im Gang ist. Es sollte bestimmt werden, ob das Ticken der Uhr auch wahrnehmbar war, wenn die Aufmerksamkeit auf die Arbeit concentriert wurde. In wiederholten Fällen wurde die Aufmerksamkeit in Folge zufälligen Nachlassens der Arbeitspannung unwillkürlich auf das Ticken gerichtet. Dann wurde nicht blos das Ticken gehört, sondern es konnte auch anscheinend konstatiert werden, dass schwache Erinnerungsbilder der Geräusche des Tickens aus der Zeit unmittelbar vor der Ablenkung der Aufmerksamkeit im Bewusstsein waren. Ist letzteres Thatsache, so würde folgen, dass während der Arbeitsconcentration der Aufmerksamkeit schwache und unbeachtete Wahrnehmungsvorstellungen des Tickens vorhanden sein konnten.

Aber diese Erklärung ist nur eine von den verschiedenen möglichen, und zwar eine, die angesichts der vorliegenden Thatsachen falsch zu sein scheint. Man behauptet, dass das Ticken einen Augenblick vor dem Eintritt der Aufmerksamkeit auf das Ticken gehört wurde. Aber das Richten der Aufmerksamkeit auf einen Gegenstand tritt nicht plötzlich ein, sondern es dauert eine gewisse Zeit, bis die Disposition des Bewusstseins, welche bisher der Arbeit angepasst war, sich ändert, um sich einem anderen Gegenstande anzupassen. Wenn man nun von einem der Aufmerksamkeit auf das Ticken kurz vorangehenden Augenblick redet, was versteht man dann unter Aufmerksamkeit? Offenbar nicht das erste Stadium des Processes, nicht das Stadium, wo die Disposition sich anzupassen beginnt,

sondern dasjenige Stadium, in dem die Aufmerksamkeit auf das Ticken auf der Höhe ihrer Spannung ist. Demnach war der Augenblick, welcher der Aufmerksamkeit voranging, gar nicht einer, in dem keine Aufmerksamkeit auf das Ticken vorhanden war; in eben diesem Augenblick hatte sich die Disposition des Bewusstseins schon dem Ticken angepasst, und es war schon ein Grad von Aufmerksamkeit vorhanden. Das Ticken, das in dem Augenblick, auf den das Erinnerungsbild bezogen wird, gehört wurde, war also gar nicht ohne Aufmerksamkeit gehört, sondern bereits mit einem gewissen Grad von Aufmerksamkeit, der allerdings nicht so stark war wie der bei der einen Augenblick später sich entwickelnden gespannten Aufmerksamkeit. Dies scheint mir die einzige Erklärung zu sein, die sich theoretisch rechtfertigen, und mit den vorhandenen Thatsachen in Uebereinstimmung bringen lässt.

Wir können die Gegner unserer Ansicht noch weiter in die Enge treiben. Was kann unter der Behauptung, dass ich einen bestimmten Bewusstseinsinhalt habe, ohne auf denselben aufmerksam zu sein, verstanden werden? Was dieses Ich, das den Bewusstseinsinhalt hat, in metaphysischen Beziehungen sei, darauf wollen wir hier nicht eingehen. Das metaphysische *Ego* mag ein selbständiges Wesen, oder ein Teil eines Absoluten, oder nur ein täuschender Schein sein. In unserem täglichen Leben wissen wir nichts von einem solchen *Ego*. Alles, was uns zu irgend einer Zeit gegeben ist, ist ein Inbegriff von bestimmten Bewusstseinsinhalten. Das Ichbewusstsein mag einen Teil dieses Inhalts bilden, aber es giebt kein unbestimmtes Etwas, welches die eine Hälfte dieser Inhalte beobachtet, während es sich um die andere nicht kümmert.

Die Behauptung also, dass Robert Hall die Schmerzen zwar empfunden, aber nicht beachtet habe, lässt sich nicht halten. Als letzte Ausflucht bleibt nur die Ansicht, dass er sie zwar erlebt, aber nachträglich vergessen hat. Wenn wir aber bedenken, dass sich keine Reaktionen dieser Schmerzen zeigten, und dass sie ihm in seinem Vortrag nicht hinderlich waren, so werden wir auch diese Ansicht aufgeben müssen.

Wir kommen also zu dem Ergebniss, dass Reize, die unter gewissen Bedingungen Bewusstein erzeugen können, unter anderen Bedingungen kein Bewusstsein erzeugen, und zwar gilt

dies von allen Sinnesreizen. Mein Lehrer der Chemie in Amerika wunderte sich, wenn seine Schüler während der Experimente über unangenehme Gerüche klagten, und versicherte, dass er selbst sie nie wahrnehme, wenn er sie nicht wahrzunehmen suche. Der erfahrene Mikroskopiker kann beide Augen offen halten, während er nur durch das eine den vergrösserten Gegenstand beobachtet, denn er sieht nur diesen.[1] Geräusche, die uns während unserer Arbeit umgeben, verschwinden allmählich ganz für uns, und werden nicht mehr wahrgenommen. Aehnliches gilt auch von den übrigen Sinnen.

Nachdem wir aus den angeführten Beispielen somit ersehen haben, dass alle Arten Sinneseindrücke nur unter gewissen Bedingungen Bewusstsein erzeugen, weil der Prozess, durch den sie ins Bewusstsein gelangen, gehindert werden kann, wollen wir zur Prüfung der Annahme übergehen, dass eigentümliche Gefühle Bestandteile des Prozesses der Aufmerksamkeit bilden.

Man kann nicht umhin, dieser Ansicht von vornherein skeptisch gegenüberzutreten. Wenn es Gefühle gäbe, welche immer bei der Aufmerksamkeit deutlich vorhanden sind, müsste man erwarten, dass alle Forscher in der Auffassung ihrer Natur übereinstimmten. Aber dem ist nicht so. Die Ansichten gehen weit auseinander, und fast jeder Psychologe rühmt sich, wie wir gesehen haben, eines besonderen ihm eigentümlichen Gefühles. Der eine ist sich eines Lust-, der zweite eines Interessegefühls deutlich bewusst, dem dritten tritt beständig ein Thätigkeitsgefühl entgegen, ein vierter findet das Wesen der Aufmerksamkeit in Muskelgefühlen, ein fünfter empfindet ein fortwährendes Spannungsgefühl. Noch andere dürfen sich mannigfacher Abarten und Verbindungen dieser Gefühle rühmen.

Wir haben gesehen, dass Sinnesreize von beträchtlicher Intensität, unter gewissen Bedingungen unbewusst bleiben können, und dass dasselbe von Gefühlsreizen gilt, welche so stark sind, dass sie unter anderen Umständen überwältigende Schmerzen erzeugen. Die erste Frage, die sich hier aufdrängt, geht auf die Ursache, vermöge deren die obenerwähnten eigentümlichen Spannungs-, Thätigkeits- oder Muskelgefühle der Aufmerksamkeit ins Bewusstsein gelangen, während die besprochenen

[1] CARPENTER, a. a. O. 137.

starken Reize oft nicht das geringste Bewusstsein erzeugen. Vorausgesetzt dass die Spannungs- und Muskelgefühle der Aufmerksamkeit durch Muskelbewegungen verursacht werden, so wird die Vermittlung der Reize etwa von einem Sinn, vielleicht dem sogenannten Muskel- oder Gelenksinn besorgt. FECHNER[1] hat diese Gefühle ausführlicher beschrieben. Er sagt darüber in seiner Psychophysik: „Wenn wir die Aufmerksamkeit von einem Sinnesgebiet auf ein anderes wenden, so haben wir gleich ein bestimmtes nicht zu beschreibendes Etwas, aber von jedem leicht in der Erfahrung zu reproducierendes Gefühl der abgeänderten Richtung, welches wir als das Gefühl einer verschieden localisierten Spannung bezeichnen können". Und weiter: „Das Spannungsgefühl der Aufmerksamkeit beim Gebrauche der verschiedenen Sinnesorgane scheint mir nur ein Muskelgefühl zu sein, indem wir die mit den verschiedenen Sinnesorganen in Beziehung stehenden Muskeln beim Gebrauch der Sinne unwillkürlich durch eine Art Reflex in Thätigkeit setzen"; dieses Gefühl ist „das einer Spannung der Kopfhaut mit einer Zusammenziehung derselben und einem von aussen nach innen gehenden Drucke auf den ganzen Schädel, unstreitig erzeugt durch eine Zusammenziehung der Muskeln der Kopfhaut, was ganz gut mit dem Ausdruck harmoniert, sich den Kopf zerbrechen, den Kopf zusammennehmen". FECHNER begeht eine offenbare Inkonsequenz, wenn er hier sagt, dass diese Gefühle die konzentrierte Aufmerksamkeit auf einen anderen Gegenstand begleiten. Denn eine solche Behauptung lässt sich unmöglich mit dem nachstehenden Satz, welcher demselben Werke dieses Philosophen entnommen ist, in Einklang bringen[2]: „Jede Zuwendung der Aufmerksamkeit zu einem Sinne ist als Erwachen dieses Sinnes, und jede Abwendung davon als ein Versinken in Schlafzustand zu fassen ..... Wenn ein Mensch in so tiefes Nachdenken versunken ist, dass er nicht mehr sieht und hört was um ihn vorgeht, so schlafen die Sphären aller äusseren Sinne ebenso wie beim wirklichen Schlafe". FECHNER nimmt also an, dass die Reize eines Sinnes nicht Bewusstsein zu erzeugen brauchen, dass vielmehr Bewusstsein erst bei der „Zuwendung der Aufmerksamkeit auf die-

[1] FECHNER Psychophysik II 475.

[2] FECHNER a. a. O. II 450.

selben" eintritt, behauptet aber trotzdem, dass wir uns wenn die Aufmerksamkeit auf irgend einen Gegenstand konzentriert ist, dieser Spannungsgefühle bewusst sind, d. h. — nach der obigen Definition — unsere Aufmerksamkeit auf sie richten. Das erscheint als eine offenbare contradictio in adjecto. „Wenn jemand in so tiefes Nachdenken versunken ist" dass „die Sphäre aller äusseren Sinne schläft": wie kommt es, dass er sich dieser bestimmten Reize des Muskel- oder Gelenksinns bewusst ist?

Dieser Fehler FECHNERS, dass er bei konzentrierter Aufmerksamkeit auf einen bestimmten Gegenstand doch noch diese Spannungsgefühle konstatieren will, ist ein typischer. Nehmen wir z. B. die Auffassung von JAMES. Die physiologische Seite des Processes der Aufmerksamkeit erklärt er folgendermassen: „*The natural way of conceiving all this* (den Process der Aufmerksamkeit) *is under the symbolic form of a brain-cell played upon from two directions. Whilst the object excites it from without, other brain-cells or perhaps spiritual forces, arouse it from within. The latter influence is the adaptation of the attention. The plenary energy of the brain-cell demands the co-operation of both factors*[1].

Wenn wir die Konsequenzen dieser Lehre ziehen, so ist es klar, dass Konzentration der Aufmerksamkeit auf einen Gegenstand Konzentration der vorhandenen Energie der brain-cells oder Konzentration der spiritual forces auf diejenigen brain-cells ist, die mit dem Wahrnehmen des Gegenstandes zu thun haben. Wenn aber ein Teil der brain-cell-Energie oder spiritual force von denjenigen brain-cells benutzt wird, die durch das Bewusstwerden des Spannungsgefühls in Anspruch genommen sind, so ist es offenbar, dass eine wirkliche Konzentration nicht stattfindet, denn diese fordert, dass die letztgenannten brain-cells, anstatt ihre Energie zu benutzen, um den Reiz des Spannungsgefühls überschwellenartig zu machen, sie in diejenigen cells fliessen lassen sollen, die mit dem mit Aufmerksamkeit verbundenen Bewusstseinsinhalt zu thun haben. Je intensiver ferner das Spannungsgefühl ist, um so mehr brain-cell-Energie nimmt es in Anspruch, also um so mehr wird die Konzentration der Aufmerksamkeit verhindert. Die Annahme,

[1] JAMES Principles of Psychology I 441.

dass die Intensität des Spannungsgefühls mit der Intensität der Aufmerksamkeit wächst, ergiebt sich demnach, hier eben wie bei FECHNER, als in sich widerspruchsvoll. Dasselbe gilt auch von RIBOTS Auffassung, denn RIBOT macht die Aufmerksamkeit, ähnlich wie JAMES, von dem Zufluss der Gehirnenergie in die Zellen, die mit dem mit Aufmerksamkeit verbundenen Wahrnehmen eines Gegenstandes zu thun haben, abhängig.

Andere Gefühle, welche bei konzentrierter Aufmerksamkeit im Bewusstsein auftreten sollen, sind das von STUMPF erwähnte Interessegefühl, d. h. eine Art Lustgefühl, und das von WUNDT angenommene Thätigkeitsgefühl. Das erstere kommt, unseres Erachtens, hier nicht in Betracht. Denn das Interessegefühl ist nicht ein der Aufmerksamkeit parallel laufendes Gefühl, sondern ein Lustgefühl an dem Wahrnehmen, das unter Umständen auch schon vor der Wahrnehmung vorhanden war, ja dieselbe bisweilen hervorruft. Damit soll allerdings nicht gesagt werden, dass dies Lustgefühl direkt durch den Gegenstand hervorgerufen wird. Es kann auch ein indirektes Interesse an der Wahrnehmung des Gegenstandes, eine Lust am Bemerken sein. Die Frage nach dem Vorhandensein eines solchen Gefühles kann hier unberührt bleiben, muss aber später, wenn wir uns überzeugt haben, dass Aufmerksamkeit und Bewusstsein ein und dasselbe sind, weiter behandelt werden.

Was ferner das Thätigkeitsgefühl anbetrifft, das WUNDT annimmt, so ist es nach seiner Ansicht bei jedem Akt der Aufmerksamkeit vorhanden. Ich muss jedoch gestehen, dass mir dasselbe nicht nur bei der Richtung der Aufmerksamkeit auf einen äusseren Gegenstand fehlt (auch bei der willkürlichen Aufmerksamkeit, denn obgleich dies Gefühl dann dem Akt der Aufmerksamkeit vorangehen kann, bildet es keinen Bestandteil der Aufmerksamkeit selbst); es fehlt auch, wenn ich meine Aufmerksamkeit auf meine Bewusstseinslage oder gar auf das Erinnerungsbild eines solchen Thätigkeitsgefühles lenke, und so einem neuen ähnlichen um so eher Gelegenheit gebe, vermittelst der günstigen Reproduktionsbedingungen im Bewusstsein zu erscheinen. Ich habe nie eine Spur eines solchen Gefühles bei der Aufmerksamkeit beobachtet, und, auf Umfrage bei einigermassen psychologisch Orientierten, habe ich Niemanden gefunden, der es beobachtet hätte.

Wir haben also gesehen, dass die Behauptung, es seien bei jedem Akt der Aufmerksamkeit etwa Spannungsgefühle vorhanden, nicht haltbar ist. Nun kann man sich allerdings auf die Annahme zurückziehen, dass es uns unmöglich sei, unsere Aufmerksamkeit völlig zu konzentrieren, d. h. dass wir immer genötigt seien, sie zwischen dem beobachteten Gegenstand und den dabei entstehenden Gefühlen zu teilen. Aber diese Annahme ist auch unhaltbar. Warum sollen wir annehmen, dass diese den Muskeln und Gelenken entstammenden Reize, die verhältnissmässig schwach sind, Bewusstsein erzeugen, während diejenigen Reize, welche die Augen und Ohren in viel stärkerem Masse afficieren, und diejenigen, welche unter gewöhnlichen Bedingungen kräftige Schmerzen hervorrufen, völlig unbewusst bleiben? Dies ist allerdings eine theoretische Beweisführung, welche gegen die Ergebnisse thatsächlicher Beobachtung nicht aufkommen kann. Aber die Thatsachen liegen nicht so einfach wie es den Anschein hat. Denn die Selbstwahrnehmung ist eine schwierige und complizierte Operation, und wer mit einem Vorurteil über das Ergebniss an die Beobachtung herantritt, würde aus den Thatsachen das herauslesen, was er zuvor hineingelegt hat. Derjenige, der nach solchen Gefühlen sucht, wird allerdings das eine oder andere finden. Das kommt aber daher, dass er seine Aufmerksamkeit auf diese Gefühle richtet, so dass die Reize, welche bisher unterschwellenwertig waren, schwellenwertig werden, und infolgedessen ins Bewusstsein gelangen.

Der Prozess, durch den wir uns dieser Gefühle bewusst werden, gewährt eine Stütze für die Wahrheit dieser Annahme. Das Konstatieren der Gefühle geschieht nicht auf Grund der Erinnerung derselben, sondern ihre Existenz während aller Aufmerksamkeit wird aus ihrem Vorhandensein, während die Aufmerksamkeit auf sie gerichtet ist, geschlossen. Das Verfahren ist etwa das folgende. Während intellektueller Arbeit z. B. richtet man plötzlich, entweder willkürlich oder unwillkürlich, seine Aufmerksamkeit auf seine Bewusstseinslage, und sucht, durch den Prozess der Selbstwahrnehmung, die genannten Gefühle zu konstatieren. Dadurch wird die Apperceptionsmasse der Gefühle erregt. Die Hilfe, die der Reiz auf diese Weise erhält, genügt, den letzteren überschwellenwertig zu machen.

Den Prozess erklärt JAMES[1] folgendermassen: *whenever my introspective glance succeeds in turning round quickly enough to catch one of these manifestations of spontaneity* (beim Denken) *in the act, all it can ever feel distinctly is some bodily process, for the most part taking place within the head.* Dass etwa ein Spannungsgefühl, wenn wir unsere Aufmerksamkeit auf dasselbe richten, wenn *we turn round our introspective glance,* entdeckt werden kann, muss man zugeben. Aber aus dieser Thatsache zu schliessen, dies Gefühl sei bei jedem Akt der Aufmerksamkeit vorhanden, scheint mir ein verfehltes Unternehmen zu sein. Der Natur der Sache nach muss uns alles das, aber auch nur das, was im Bewusstsein ist, auch wirklich bewusst sein. Wir müssten also, wenn solche Spannungsgefühle in unserem Bewusstsein während der Aufmerksamkeit thatsächlich vorhanden sind, nicht erst nach ihnen zu suchen brauchen. Wir müssten uns ihres Vorhandenseins in jedem Akt der Aufmerksamkeit thatsächlich bewusst sein. Weil ferner, während des grössten Theils unseres geistigen Lebens, Aufmerksamkeitsvorgänge sich abspielen, müssten fast beständig solche Phänomena in unserem Bewusstsein vorhanden sein. Und weshalb wir uns an diese Reize nicht gewöhnen können, wie wir uns an eine Fülle fortwährend vorhandener anderer Reize gewöhnen, und weshalb diese Reize infolgedessen nicht ebenso wol allmählich ohne Erzeugung vom Bewusstsein verlaufen können wie jene, ist schlechterdings nicht zu sehen. Ich kann hier nur aus eigener Erfahrung sprechen; aber ich finde nie eine Spur solcher Gefühle, ausser wenn ich nach ihnen suche, und mich zu diesem Ende mit der Prüfung meines Bewusstseins beschäftige. Ich muss nach Analogie meiner eigenen Erfahrung schliessen, dass schwerlich irgend jemand diese Gefühle beständig empfindet; denn diejenigen, die sie so ausführlich beschreiben, müssen ihre Aufmerksamkeit in erster Linie auf sie gerichtet haben, um eine so sorgfältige Analyse derselben vollziehen zu können. Ich glaube also, dass die verschiedenen Psychologen das Vorhandensein solcher Gefühle mit der Möglichkeit sie zu konstatieren verwechselt haben. Meiner Meinung nach verhält

[1] JAMES a. a. O. I 300.

sich die Sache hier so wie in dem von FECHNER[1] gebrauchten Beispiel, dass wir das Schwarze bei geschlossenen Augen oder ein habituelles Ohrenbrausen unter gewöhnlichen Umständen nicht wahrnehmen, uns desselben aber sofort bewusst werden, wenn wir unsere Aufmerksamkeit willkürlich darauf richten.

Im Vorhergehenden haben wir lediglich zu beweisen versucht, dass diejenigen Auffassungen der Aufmerksamkeit, welche eigentümliche Spannungs-, Bewegungs- oder Thätigkeitsgefühle als Bestandteile oder Begleiterscheinungen der Aufmerksamkeit bezeichnen, auf Widersprüche führen. Wir kommen jetzt zur positiven Seite der Sache, und wollen die Phänomene der Aufmerksamkeit auf ihren Inhalt hin untersuchen.

Aus dem Vorhergehenden ist leicht ersichtlich, dass für uns eine Analyse der Aufmerksamkeit mit einer Analyse des Bewusstseins zusammenfallen wird. Um also den Prozess der Aufmerksamkeit kennen zu lernen, müssen wir die Natur des Bewusstseins prüfen und zwar mit besonderer Rücksicht auf den Prozess der Apperception. Es ist eine von fast allen Psychologen anerkannte Thatsache, dass kein Gegenstand im entwickelten Bewusstsein genau die Summe von Empfindungen weckt, die er in einem unentwickelten, d. h. in einem durch frühere Reize noch nicht affizierten menschlichen Wesen wecken würde. Kein Gegenstand, der uns entgegentritt, wird in der Weise wahrgenommen, die ihm eigen sein würde, wenn wir ihn wahrgenommen hätten, ohne dass wir durch die Erfahrung beeinflusst wären, ohne dass also diese unserem Bewusstsein schon ihren Stempel aufgedrückt hätte. Jede Wahrnehmungsvorstellung, so wollen wir mit B. ERDMANN[2] sagen (ja, meiner Meinung nach *mutatis mutandis* auch verschiedene sogenannte Gefühle, sowie jedes Willensbewusstsein) entspringt aus zwei verschiedenen Elementen: erstens aus denjenigen Bedingungen, die auf den gegenwärtig wirksamen Reiz zurückgeführt werden müssen und zweitens aus denjenigen Residuen der durch frühere gleichartige Reize entstandenen Vorstellungen, die durch den gegenwärtigen Reiz erregt werden.

Von diesen zwei Elementen bildet das erste die Perceptions-,

[1]) FECHNER. a. a. O. II 461.

[2] B. ERDMANN „Zur Theorie der Apperception".

das zweite die Apperceptionsmasse. Bei jedem durch äussere Reize hervorgerufenen Akt des Bewusstseins verbinden sie sich, um das Produkt zu erzeugen, das wir Wahrnehmungsvorstellung (resp. Gefühl) nennen. Unsere Erfahrung ist so umfassend, dass wir mit Sicherheit behaupten können, es sei unmöglich, im entwickelten Bewusstsein eine Wahrnehmung zu finden, die nicht apperceptiv bedingt wäre. Jeder Reiz, der auf uns wirkt, zeigt in irgend einer Beziehung soweit eine Aehnlichkeit mit Reizen, die früher auf uns gewirkt haben, dass immer eine ihm irgendwie entsprechende Apperceptionsmasse vorhanden ist. Nur wenn wir plötzlich mit einem neuen Sinn begabt würden, würden wir in der Lage sein, einen Gegenstand wahrzunehmen, ohne dass eine Apperceptionsmasse ihn bedingt hätte.

Indem ich vorausschicke, dass ich mich in der Hauptsache der von B. ERDMANN aufgestellten Theorie anschliesse, will ich die meinige hier kurz entwickeln. Es giebt im Gedächtniss Residuen früherer Erfahrungen, die in ihrem Associationszusammenhang bestehen bleiben. Diese sind als Bestandteile des Gedächtnisses unbewusst, können jedoch als Erinnerungen auftreten, oder durch ein erregendes Moment erweckt werden, zwar nicht wie im ersten Falle als Erinnerungsbilder, wohl aber so dass sie auftauchenden analogen Massen gleichsam entgegentreten, und mit ihnen verschmelzen, um in Gemeinschaft mit ihnen Vorstellungen zu bilden. Wir nennen diese entgegenkommenden Massen Apperceptionsmassen, müssen aber betonen, dass dieselben weder vor, noch während noch nach der Verschmelzung als solche bewusst werden. B. ERDMANN sagt darüber folgendes: „Wir können zwar die Erinnerungsvorstellung des früher wahrgenommenen Gegenstandes als Glied irgend eines Vorstellungsverlaufs reproducieren, nichts jedoch giebt uns das Recht, eben diese Vorstellung als Apperceptionsmasse in Anspruch zu nehmen. Denn unser Bewusstsein zeigt“ im Falle einer Wahrnehmung „nicht die geringste Spur desselben. Ja selbst wenn wir die für sich ins Bewusstsein zurückgerufene Erinnerungsvorstellung mit der eben appercipierten vergleichen, so können wir doch das A (die Apperceptionsmasse) nicht aus derselben herauslesen, da es weder als solches in ihr liegt, noch aus der Vereinigung mit dem P (der Perceptionsmasse) durch

irgend eine Hilfe herausgelöst werden kann". Die Perceptionsmassen werden unmittelbar durch den Reiz hervorgerufen, werden aber auch nur in der entstandenen Vorstellung bewusst, und nicht als Perceptionsmasse, wie auch ERDMANN hervorhebt: „Die Perceptionsmassen sind (im einfachsten Fall) also nicht Vorstellungen. Sie sind ferner auch nicht etwa als Bestandteile der appercipierten Vorstellung zu fassen, so dass sie, wenn auch nicht vor oder neben, so doch in derselben zum Bewusstsein kommen. Denn soweit solche Reproduktion stattfindet, ist das im Bewusstsein Gegebene nicht die Perceptionsmasse, sondern das Produkt ihrer Zusammenwirkung mit der Apperceptionsmasse. Im A P haben wir nicht eine Synthese, welche die beiden Massen nebeneinander gäbe, sondern eine Vorstellung, deren Bestandteile ausnahmslos von beiden Bedingungen der Wechselwirkung abhängig sind".

Dieser Prozess der Apperception findet jedoch, wie bereits angedeutet, meiner Meinung nach nicht nur bei allen Wahrnehmungen, sondern in ganz analoger Weise auch bei einer Gruppe von sogenannten Gefühlen, sowie auch bei Willensvorgängen statt. Die Willensvorgänge bedürfen in diesem Zusammenhang keiner besonderen Erklärung, denn es ist öfter nachgewiesen, dass der Wille nur ein verwickeltes Gemisch von Vorstellungen und Gefühlen ist; und was von diesen gesagt wird, gilt natürlich auch von jenen. Dieselben Argumente, welche uns bei Wahrnehmungsvorstellungen zu der Annahme eines Appercptionsprozesses führen, drängen uns hier, bei einigen der sogenannten Gefühle zu einem ähnlichen Schluss. Denn auch hier sind Residuen früherer Erfahrungen mit ihren Associationen vorhanden, welche ebenso erregt werden, wie oben die Apperceptionsmassen. Ein Schmerz, den wir öfters empfunden haben, wird ohne Zweifel das zehnte Mal anders empfunden, wie das erste oder zweite Mal. Die Bewegungsgefühle, die bei unserer Entwicklung in so vielen Beziehungen eine wichtige Rolle spielen, werden von einem Kinde in anderer Weise empfunden, wie von einem erwachsenen Menschen. Schon auf der physiologischen Seite sehen wir die Wirkung der Erfahrung. Die Leitung des Reizes z. B. welcher Zahnschmerz erzeugt, ist jedes Mal eine andere. Der Prozess der Assimilation, der sich in den Nerven fortwährend abspielt,

hat schon auf Grund der früheren Erfahrungen den Reiz, so fern er physiologisch wirksam geworden ist, in Etwas geändert. Diese Assimilation, muss man annehmen, wird bis ins Centralorgan fortgesetzt, und hier wird sie zum „mechanischen Korrelat" des psychischen Prozesses der Apperception. Es sind, wie ich meine, bei diesen wie bei ähnlichen Gefühlen, zwei wesensverschiedene Elemente vorhanden, und zwar zwei, die den zwei Elementen bei einer mit Lust oder Unlust verbundenen Vorstellung entsprechen. Wenn ich z. B. ein meisterliches Gemälde ansehe, so gewinne ich eine mit Lust verbundene Vorstellung dieses Gemäldes. Die Vorstellung als solche, abgesehen von ihrem Gefühlselement, ist eine appercepierte. Diese appercepierte Vorstellung besitzt eine Lustfärbung, wenn ich mich bildlich ausdrücken darf. In diesem Falle ist leicht ersichtlich, dass zwei wesensverschiedene Elemente vorhanden sind, — die Vorstellung und das Gefühl — obgleich wir sie im gewöhnlichen Leben nicht trennen; denn wir sprechen einfach von dem schönen Bilde, als ob das „Schöne" eine der Eigenschaften des Bildes wäre. Gerade so, meine ich, verhält sich die Sache bei den Schmerzen und ähnlichen Gefühlen. Auch hier lassen sich zwei Elemente unterscheiden — die Empfindung (im weiteren Sinne) und das Gefühl. Das Empfindungselement ist, eben wie die obenerwähnte Vorstellung, ein appercepiertes, und das Gefühl — bei Schmerzen gewöhnlich ein Unlustgefühl — ist die bestimmte Färbung dieser Empfindung. Der Schmerz kann aber auch eine Lust enthalten, wenn er z. B. einem kitzlichen Teil des Körpers entstammt. Das Empfindungselement, welches den Schmerz als Schmerz bezeichnet, bleibt auch in diesem Falle vorhanden, aber der veränderten Bedingungen wegen hat es eine Lustfärbung. Der Thatbestand ist hier der gleiche wie bei der Wahrnehmung eines Gemäldes, welches unter bestimmten Bedingungen ebenfalls eine ausgesprochene Unlust enthalten kann.

Aus diesen Gründen halte ich die traditionelle Bedeutung des Wortes „Gefühl" für ungenau. Wir dürfen ebenso wenig einen Schmerz und ähnliche sogenannte Gefühle, wie eine mit einem Gefühl verbundene Vorstellung, einfach als Gefühl bezeichnen, denn in beiden Fällen sind die zwei vorhandenen Elemente wesensverschiedenen Gesetzen unterworfen. Die Ge-

setze, welche den Verlauf der Gefühle im engeren Sinne, — der Lust und Unlust, sowie möglicherweise des Indifferenzgefühles — beherrschen, gehen uns hier nichts an; aber, wie wir zu zeigen versuchten, ist das Empfindungselement bei den Schmerzen, eben wie bei den sogenannten Muskel-, Bewegungs-, Spannungs- und anderen Gefühlen, die durch äussere Reize hervorgerufen werden, durch den Prozess der Apperception bedingt.[1]

Die Apperceptionsmasse übt auch einen Einfluss aus in dem Hemmungsprozess, in dem die verschiedenen Reize zu einander stehen. Jede Apperceptionsmasse ist bestrebt, die andersartigen Vorstellungen in den Hintergrund zu drängen, während sie den ihr analogen Reiz unterstützt. Wenn bei dem Wettstreit der verschiedenen Reize, Bewusstsein zu erzeugen, der eine erfolgreich ist, sagen wir, je nach der Intensität des ihm entsprechenden Bewusstseinsvorganges, dass wir auf ihn aufmerksam sind. Schon Waitz[2] hat gesagt: die Aufmerksamkeit besteht darin, „dass ein Hauptgedanke, vermittelst eines Interesses, das auf ihm ruht, nur die mit ihm verbundenen Vorstellungsreihen sich evolvieren lässt, alles andere aber zurückdrängt. Der Vorstellungsverlauf erhält dadurch eine bestimmte Richtung und zeigt eine gewisse planmässige Ordnung, indem jener Hauptgedanke alles ihm Verwandte heranzieht, alles Heterogene dagegen sogleich ausstösst. Es erscheint dabei die Aufmerksamkeit als eine Sammlung der Gedanken, als ein Zusammenfassen alles dessen, was unter einem Hauptgesichtspunkt gehört".

Hieraus ergibt sich, dass die Aufmerksamkeit kein charakteristischer Zustand besonderer Bewusstseinsinhalte ist, sondern, dass jeder Bewusstseinsinhalt mit einem gewissen Grade von Aufmerksamkeit verbunden ist. Jeder Gegenstand wird, sobald er wahrgenommen wird, appercipiert, und jede auf diese Weise zu Stande kommende Vorstellung hemmt alle ihr nicht verwandte Reize, die an das Bewusstsein herantreten. Allerdings kann man bei Erinnerungs-, Einbildungs- und abstrakten Vor-

[1] Die Meinungen, die in der neu erschienenen Abhandlung von v. Frey (Die Gefühle und ihr Verhältnis zu den Empfindungen. Leipzig, 1894) ausgesprochen sind, scheinen mir die obige Annahme zu unterstützen.

[2] Waitz. Lehrbuch der Psychologie. S. 637.

stellungen von einem Apperceptionsprozess nicht reden, denn ein charakteristischer Moment dieses Prozesses, wie eben auseinandergesetzt, ist die Verschmelzung der Perceptions- und Apperceptionsmassen. Bei Erinnerungs-, Einbildungs- und abstrakten Vorstellungen kann keine Perceptionsmasse vorhanden sein, denn diese hängt von dem äusseren Reize ab. Es fehlt ihnen der Reiz, also kann die Verschmelzung, der Sache nach, nicht stattfinden. Aber diejenige Erregung, die bei Wahrnehmungsvorstellungen zur Apperceptionsmasse wird, ist auch hier vorhanden und zwar in so starken Masse, dass sie überschwellenwertig ist. Diese überschwellenwertige Erregung ist eben die Erinnerungs-, Einbildungs- oder abstrakte Vorstellung. Ebenso daher, wie bei allen Wahrnehmungsvorstellungen der Apperceptionsprozess stattfindet, findet bei allen Erinnerungs-, Einbildungs- und abstrakten Vorstellungen, diese Erregung der Residuen der früheren Erfahrungen statt. Der Prozess ist, hier wie da, durchaus dasselbe für alle Vorstellungen, obgleich in beiden Fällen Intensitätsunterschiede der Erregung vorhanden sein können. Indessen können, wie wir gesehen haben, Intensitätsunterschiede keinen Ausgangspunkt für eine wesentliche Unterscheidung zwischen verschiedenen Bewusstseinsinhalten bilden. Wenn wir also von allen Vorstellungen als apperceptiv bedingten reden, so schliessen wir, mit der obigen Beschränkung, die Erinnerungs-, Einbildungs- und abstrakten Vorstellungen ein. Denn obgleich wie gesagt, der Prozess, der sich hier abspielt, kein Prozess der Apperception ist, ist diese Verallgemeinerung der Kürze und Einfachheit wegen zweckmässig und nach der entwickelten Ausführung unbedenklich.

In diesem Prozess der Apperception liegt das Wesen der Aufmerksamkeit, und, weil dieser Prozess bei allen Vorstellungen vorhanden ist, müssen wir schliessen, dass bei allen Vorstellungen die Aufmerksamkeit thätig ist. Wenn wir uns z. B. den Fall denken, dass mein Bewusstsein aus einer klaren und starken Vorstellung der vor mir stehenden Lampe, und einer schwachen und unklaren Vorstellung des Auseinanderfallens der Kohlen im Ofen bestehe, so würde es falsch sein zu sagen, dass meine Aufmerksamkeit auf das Licht konzentriert ist, und, dass ich mir des Geräusches im Ofen ohne Aufmerksamkeit bewusst bin. Die Prozesse, die sich bei der Wahrnehmung der beiden

Gegenstände abspielen, sind durchaus diesselben. Verschiedene Reize streben danach bewust zu werden, und in diesem Streben hemmt jeder den anderen, während er auch seinerseits wieder gehemmt wird. Bei diesem Kampfe um die Existenz haben in unserem Beispiele zwei Reize obgesiegt, — der von der Lampe ausgehende, und der von den im Ofen zerfallenden Kohlen verursachte. Der erstere war an und für sich der stärkere, war auch vielleicht von der im Bewusstsein vorhandenen Disposition mehr begünstigt, und hat deshalb keinen wesentlichen Verlust, an Stärke in dem Kampfe erlitten. Infolgedessen tritt er klar und stark ins Bewusstsein, während der zweite durch die Hemmung geschwächt wurde, aber doch noch Kraft genug behielt, um ins Bewusstsein zu gelangen. Im Bewusstsein setzen die beiden Erregungen ihren Kampf fort. Sie stehen in unaufhörlichen Hemmungsprozessen nicht nur gegen einander, sondern auch gegen die verschiedensten anderen Reize, die nicht ins Bewusstsein gelangen. Sie verhalten sich beide in derselben Weise, erzeugen beide dasselbe Resultat, nämlich Bewusstsein; nur ein Intensitätsunterschied besteht zwischen ihnen. Wenn dies der Verlauf der Erregungen und Vorstellungen ist, würde es irrig sein anzunehmen, dass die von der Lampe erzeugte Gesichtswahrnehmung einem Prozess der Aufmerksamkeit unterliegt, während die von den zerfallenden Kohlen bewirkte Gehörswahrnehmung nur einem Prozess einfachen Bewusstseins untersteht.

Es wird aber angenommen, dass die Unterscheidung zwischen den mit Aufmerksamkeit verbundenen Bewusstseinsinhalten und denen ohne Aufmerksamkeit, dadurch gerechtfertigt ist, dass der Gegenstand, auf den wir aufmerksam sind, Centrum der Reproduktion von associierten Vorstellungen ist. Die Thatsache geben wir zu, aber der eben angegebene Schluss scheint doch falsch zu sein. Denn ein Gegenstand, der Centrum der Reproduktion ist, wird die assoziierten Vorstellungen reproducieren. Das „wird" bezieht sich auf die Zukunft, und wenn gegenwärtig alle Bedingungen der zwei Bewusstseinsinhalte — um zu unserem Beispiel zurückzukehren — dieselben sind, so können wir nicht auf Grund der zukünftigen Bewusstseinsinhalte einen solchen Unterschied machen. Und dies ist, wie oben gezeigt, eben der Fall, denn beide Wahr-

nehmungen bestehen aus der Verschmelzung der von äusseren Reizen abhängigen Perceptionsmassen und der durch frühere Erfahrungen bestimmten Apperceptionsmassen. Und ferner zeigen beide der so hervorgerufenen Wahrnehmungen noch ein gemeinsames, obgleich wiederum der Intensität nach verschiedenes Moment, nämlich das Bestreben, die mit ihnen associierten Vorstellungen zu reproducieren. Denn in dem gegenwärtigen Augenblick gibt es in dieser Beziehung nur das Bestreben und das Resultat des Bestrebens ist eine Sache der unmittelbaren Zukunft, aber doch erst der Zukunft. Sobald eine assoziierte Vorstellung reproduziert wird, ist der frühere Bewusstseinszustand verändert. Anstatt der Vorstellungen einer Lampe und eines Geräusches, mit ihrem Bestreben, associierte Vorstellungen hervorzurufen, haben wir die Vorstellung der Lampe, die des Geräusches, und die associativ reproducierte Erinnerungsvorstellung, und alle drei besitzen das Bestreben nach selbständiger Reproduktion. In dem gesetzten Falle haben wir also nur die zwei Vorstellungen, welche beide das Bestreben zeigen, die associierten Vorstellungen zu reproducieren. Die eine — in diesem Falle die Lampe — wird angesichts ihrer günstigen Stellung im Bewusstsein, in dieser Beziehung erfolgreich sein, während das Bestreben bei dem Geräusch gehemmt wird. Aber nicht dieses Resultat, sondern nur das Bestreben an und für sich hat mit dem gegenwärtigen Bewusstseinszustand zu thun; und in Folge der Thatsache, dass dieses Bestreben eine gemeinsame Eigentümlichkeit der zwei Vorstellungen ist, müssen wir schliessen, dass auch dasjenige Argument unzugänglich ist, welches einen wesentlichen Unterschied zwischen einem mit Aufmerksamkeit verbundenen Bewusstseinsinhalt, und einem ohne Aufmerksamkeit darin findet, dass der erstere „Centrum der Reproduktion von associierten Vorstellungen" ist.

Wie die Meinung, dass es einen Unterschied zwischen den mit Aufmerksamkeit verbundenen Bewusstseinsinhalten und denen ohne Aufmerksamkeit gibt, entstanden ist, kann leicht erklärt werden. Es lag sehr nahe, dass der Forscher in einer Zeit, wo die Psychologie noch wenig entwickelt war, ein Problem in den verschiedenen Graden der Intensität sah, mit denen die verschiedenen Gegenstände uns bewusst werden, besonders

wenn der Reiz, welcher das klare Bewusstsein erzeugte, schwächer war als ein anderer, den er zurückdrängte. Man kam dadurch zu dem Schluss, dass, wenn ein Gegenstand den günstigsten Platz im Bewusstsein einimmt, obgleich andere vorhandene Reize stärker sind, ein zweiter, ergänzender Prozess anzunehmen sei, welcher den Prozess unterstütze, der dem Bewusstsein überhaupt zu Grunde liegt. Dieser Prozess wurde Aufmerksamkeit genannt, und so fand sie ihren Weg in die psychologischen Traditionen. Nur zu leicht sind wir geneigt, Traditionen als richtig hinzunehmen, ohne ihre Voraussetzungen zu prüfen. So ist es auch gekommen, dass die Psychologie zur Erklärung der Aufmerksamkeit einen besonderen vom Prozess des einfachen Bewusstseins verschiedenen Prozess angenommen hat. Anstatt die Giltigkeit der Voraussetzungen dieser Ansicht zu prüfen, nahmen die Psychologen diese tradionelle Unterscheidung einfach hin, und machten sich an die Aufgabe, Theorien zur Erklärung dieses Unterschiedes aufzustellen. Diese Versuche haben nur zu gekünstelten Erklärungen führen können.

Eine wichtige Rolle in den verschiedenen Auffassungen der Aufmerksamkeit, hat die Klanganalyse, das Heraushören von Obertönen gespielt, und auf verschiedene Weise hat man den Einfluss der Aufmerksamkeit in diesem Falle erklären wollen. Nach Stumpfs Ansichten sind in jedem Falle alle einzelnen Empfindungen des Grundtons und der Obertöne vorhanden, und je nachdem wir unsere Aufmerksamkeit auf das Ganze dieser Empfindungen oder auf das Einzelne unter ihnen richten, hören wir den Gesammtklang oder neben dem Grundton einzelne Obertöne. Im Anschluss an Lotzes Ansicht, dass die Aufmerksamkeit nichts schaffen könne, betont Stumpf diesen Punkt sehr lebhaft im Gegensatz zu denen, welche behaupten, dass „vor der Analyse die Empfindung eine streng einheitliche sein soll.“ [1]

Dahingegen kann unserer Ansicht nach der Klang allerdings streng einheitlich sein; denn wir hören unter Umständen nur den einen Klang, der vor seinem Eintritt ins Bewusstsein durch die Vereinigung der einzelnen Tonreize entsteht. Der

[1] Stumpf, Tonpsychologie II 289.

in diesem Falle sich entwickelnde Prozess, würde etwa folgendermassen verlaufen.[1] Wenn eine Pfeife, die auf den Ton C abgestimmt ist, angeblasen wird, so wirken die entstehenden komplexen Luftschwingungen sympathetisch auf die basilare Membran, von der aus diese Bewegung bis zu den Sinnesorganen des Gehörsinnes fortgeleitet wird. Unmittelbar bevor die Klangbewegung die Sinnesorgane trifft, wird sie wahrscheinlich in ihre komponenten Elemente zerlegt, die dann auf die Sinnesorgane wirken und in Nervenenergie umgesetzt werden. Diese wird zum Centralorgan geleitet. Hier im Gehirn entstehen molekuläre Bewegungen und dementsprechend bildet sich (natürlich durch die Verschmelzung der Perceptions- und Apperceptionsmasse) eine Wahrnehmungsvorstellung des Tones C mit Einschluss seiner Obertöne, als eines Ganzen. Wenn wir dagegen den Oberton C' herauszuhören wünschen, liegt die Sache etwas anders. Bis zu dem Augenblick, wo die Nervenenergie das Centalorgan erreicht, verläuft der Prozess im Wesentlichen ebenso, wie im ersteren Falle. Im Gehirn ist aber eine Deposition den Ton C' zu hören, schon vorhanden. Unterschwellenwertige Bewegungen, welche der Vorstellung des Tones entsprechen, spielen sich schon ab. Wenn nun die Energie, welche von den Schwingungen der Pfeife ausgeht, das centrale Sinnesgebiet erreicht, verstärken sich die beiden Bewegungen, und das Resultat ist eine überschwellenwertige Bewegung, und dementsprechend im Bewusstsein eine, wenn auch schwache Vorstellung des Obertones C'. Ausserdem ist natürlich noch die Vorstellung des Komplexes der anderen Töne vorhanden. In dem zuerst besprochenen Falle werden weder die dem C' entsprechenden mechanischen Korrelate, noch die dem Komplex der einzelnen Töne ausser C' entsprechenden mechanischen Korrelate schwellenwertig, sondern nur das Korrelat, das der Vorstellung des einen Klangs, d. h., des Tones C mit Einschluss seiner Obertöne, entspricht. Denn, wenn die dem Tone C', und die dem Ton C mit seinen übrigen Obertönen entsprechenden mechanischen Korrelate überschwellenwertig gewesen wären, würden wir uns nicht, wie das der Fall war, eines einzigen Klanges in einer Vorstellung bewusst gewesen

[1] Diese Schilderung soll nicht eine psychophysische Theorie darstellen, sondern nur ein Schema, um unsere Ansicht auseinander zu setzen.

sein, sondern eines Komplexes von solchen, und es würde kein Unterschied zwischen dem im ersten und dem im zweiten Beispiel vorhandenen Bewusstseinsinhalt stattfinden. Einen solchen Unterschied haben wir aber doch konstatiert. Psychologisch betrachtet besteht der Unterschied darin, dass im zweiten Falle die Apperceptionsmasse des Tones C' vor Eintritt des Reizes erregt wurde, und zwar so stark, dass sie durch ihre Verschmelzung mit der Perceptionsmasse die Vorstellung des Tones erzeugte. Schon vor dem Anblasen der Pfeife wurde der Ton — bildlich gesprochen — halb gehört, und der äussere Reiz hat nur die eine von den beiden erforderlichen Bedingungen für das Hören des Tones hinzugefügt, während im ersten Falle die stark erregte Apperceptionsmasse fehlte, so dass der Reiz unfähig war, eine Vorstellung des Tones C' zu erzeugen.

Analog dem Verhältnis eines Klanges zu der analysierten Vorstellung des Inbegriffs einiger oder aller seiner Elemente gestaltet sich, wie mir scheint, das Verhältnis einer unklaren zu einer klaren Vorstellung. Als ich den Klang C mit seinen Obertönen hörte, hatte der Reiz mein Gehirn erreicht, und dort in einem bestimmten Gebiet überschwellenwertige Bewegungen hervorgerufen. Die Apperceptionsmassen für den einen Klang war mit der Perceptionsmasse verschmolzen, und dementsprechend entstand das Bewusstsein des einen Klanges. Als ich jedoch den Oberton C' heraushörte, waren mechanische Korrelate vorhanden, die der Vorstellung des Tones C' entsprachen. Diese Bewegungen unterstützten die durch den Reiz für den Ton C' hervorgerufenen Bewegungen, so dass die Erregung überschwellenwertig wurde: der Ton C' wurde demnach neben dem aus der Vereinigung des Grundtones mit den übrigen Obertönen entstehenden Klang gehört.

Wenn mein Blick nun zufällig auf den vor mir liegenden mit Ornamenten verzierten Papierschneider fällt, entsteht in mir die Vorstellung eines kleinen weissen Dolches, dessen Heft mit einem unbestimmten und kaum zu erkennenden Muster ornamentiert ist. Sehe ich ihn jedoch ein anderes Mal genauer an, um das mir aus früheren Erfahrungen bekannte Muster des Heftes in Augenschein zu nehmen, so stelle ich meine Augen scharf ein. Zugleich werden die Residuen der früheren Wahr-

nehmungen erregt, die zur Apperceptionsmasse werden, sobald die Perceptionsmasse herantritt. Infolgedessen wirkt der vorher schon vorhandene Reiz anders, und zwar ist der Unterschied derselbe wie bei dem Heraushören der Obertöne. Als meine Blicke zufällig auf den Dolch fielen, wurde, nachdem der Reiz die Sinnesorgane getroffen hatte, seine Energie in Nervenenergie umgesetzt, zum Gehirn fortgeleitet, und ein bestimmter Teil des letzteren erregt. Hier fand diejenige Bewegung, welche im Falle der Aufmerksamkeit das mechanische Korrelat des Musters sein würde, nicht statt. Ich wurde mir des Musters infolgedessen als eines sehr unbestimmten bewusst. Wenn ich dagegen meine Aufmerksamkeit auf das Heft richtete, entstanden im Centralorgan mechanische Korrelate einer grösseren Reihe der Elemente der Apperceptionsmasse, und sobald der Reiz dorthin gelangte, verschmolzen sich die beiden Erregungen. Der Erfolg war überschwellenwertige Bewegungen für die Formelemente des Musters, und dementsprechend die Wahrnehmung von Blumen, Blättern und Trauben die das Muster bilden.[1]

Es muss allerdings nicht vergessen werden, dass der eben beschriebene Fall kein einfacher ist. Denn das Heft ist klein, das Muster kompliziert, und der Dolch liegt nicht in meiner unmittelbaren Nähe. Ich habe es aber dennoch gewählt, weil in ihm viele Bedingungen für das Wachsen einer Vorstellung in Bezug auf Klarheit vereinigt sind. Ist unsere Aufmerksamkeit nicht willkürlich auf einen Gegenstand zu dem Zweck gespannt, einen seiner Bestandteile genau zu erkennen, so begnügen wir uns mit der durch scharfes Einstellen der Augen erreichbaren Klarheit. Wir erlangen unseren Zweck aber noch vollkommener, wenn wir eine möglichst starke und ausführliche Apperceptionsmasse entstehen lassen, so dass der Reiz mit ihr seine Kräfte von vornherein vereinigt. Aus diesem Grunde können wir im Allgemeinen einen Oberton leichter aus einem Klang heraus analysieren, wenn wir ihn eben als selbstständigen Ton gehört haben, und einen Gegenstand in der Ent-

[1] Auch an dieser Stelle sei betont, dass das obenstehende keine psychophysische Theorie sein soll; es darf jedoch behauptet werden, dass derartige Vorgänge, um des psychophysischen Parallelismus willen, angenommen werden müssen.

fernung leichter erkennen, wenn er uns bereits bekannt ist.

Aus dem Vorhergehenden ist nunmehr ersichtlich, dass eine Definition, welche die Aufmerksamkeit als den Prozess bezeichnen würde, der die Klarheits- und Deutlichkeitszunahme einer Vorstellung bewirkt, verfehlt wäre. Der Process, der im Falle aufmerksamen Vorstellens stattfindet, unterscheidet sich in Nichts von dem des sogenannten unaufmerksamen Vorstellens, als durch die Intensität der Reproduktionsprocesse; bei sinnlich erregter Aufmerksamkeit, infolge der Einstellung, auch durch die Intensität des Reizes. Unsere Wahrnehmungen entstehen immer aus der Verschmelzung von Perceptions- und Apperceptionsmasse. Beide Massen ändern sich mit der Bewusstseinslage und dem körperlichen Zustande des Individuums. Aeussere Reize wirken stärker auf uns, wenn sich das Bewusstsein ihnen akkomodiert, oder wenn der Wille oder sonstige günstige Bedingungen eine ausführlichere (d. h. dem Gegenstand mehr entsprechende) Apperceptionsmasse entstehen lassen. Wenn also allen Inhalten des entwickelten Bewusstseins apperceptive Erregungen zu Grunde liegen, gleichviel ob sie Apperceptionsmassen für Verschmelzungsprocesse werden, oder selbstständige Erregungen darstellen, so folgt nach dem Obigen, dass kein Unterschied zwischen dem Process besteht, der allen unseren Bewusstseinsinhalten gleicherweise zu Grunde liegt, und demjenigen, den wir Aufmerksamkeit nennen. Keine Aufmerksamkeit auf einen Gegenstand richten, bedeutet kein Bewusstsein des Gegenstandes haben; geringe Aufmerksamkeit auf ihn lenken, bedeutet schwaches oder unklares Bewusstsein von ihm besitzen. Wenn unsere Aufmerksamkeit auf diesen Gegenstand konzentriert ist, im strengsten Sinne des Wortes, so sind wir uns nur des einen Gegenstandes bewusst. Die gewöhnliche Bedeutung des Wortes Aufmerksamkeit, nämlich intensives Bewusstsein, ist allerdings für den Sprachgebrauch eine bequeme, aber angesichts der obigen Ausführung, meinen wir das der landläufige Kontrast zwischen den mit Aufmerksamkeit verbundenen Bewusstseinsinhalten und denen ohne Aufmerksamkeit, nicht als ein wirklicher Kontrast in das Gebiet der wissenschaftlichen Erkenntniss hineingetragen werden darf. Denn es giebt, wie gesagt, keinen principiellen, sondern nur einen graduellen Unterschied zwischen diesen verschiedenen

Bewusstseinszuständen. Wenn wir das Wort Aufmerksamkeit in diesen Blättern gebrauchen, so haben wir die gewöhnliche Bedeutung im Auge, die wir der Kürze wegen, unbedenklich anwenden dürfen, wenn wir die obige Beschränkung festhalten.

Wir haben also gesehen, dass die Aufmerksamkeit, im gewöhnlichen Sinne des Wortes, nicht nur durch eine möglichst günstige körperliche Aufgelegtheit, und eine möglichst günstige Bewusstseinslage für die Wahrnehmung des betreffenden Gegenstandes bedingt ist, sondern auch, dass die Bedingungen für den Eintritt fremder Reize in das Bewusstsein möglichst ungünstig sein müssen. Das Aufmerken beruht auf dem Siege eines oder mehrerer Gegenstände in dem Wettstreit bewusst zu werden. In diesem Wettstreit wird die Intensität jedes Bewusstseinsinhaltes um denjenigen Betrag von Energie der Erregung verringert, den die Hemmung der anderen gleichzeitig eindringenden Reize in Anspruch nimmt. Wenn wir demnach unsere Aufmerksamkeit auf einen Gegenstand richten, vermindern wir (willkürlich oder unwillkürlich) die Intensität der anderen vorhandenen Reize möglichst stark. Um dies zu erreichen, schliessen wir etwa während eines Denkverlaufs die Augen, oder heben, wenn wir einen schwachen Lichtschimmer oder ein leises Geräusch wahrnehmen wollen, die Einstellung der anderen Sinnesorgane auf, unterlassen das Atmen, und dergl. Lotze sagt über diese Erscheinung treffend[1]: „Die angestrengte Thätigkeit eines Sinnesorganes pflegt die klare Wahrnehmung eines anderen zu stören; es ist nicht leicht, eine Gradbeobachtung an einem Massstab abzulesen und zugleich die Wiederholungen eines Tones zu zählen; der Musikfreund schliesst die Augen, um die Eindrücke der Klänge möglichst scharf zu fassen; angestrengtes Lauschen auf ein Geräusch macht uns unempfindlich für manche Tastreize, und setzt die Klarheit der übrigen Sinnesempfindungen sowie die Gefühle mancher Schmerzen herab".

Mit diesen Erörterungen können wir den ersten Teil unserer Abhandlung schliessen. Was im Vorhergehenden gesagt ist, gilt für alle Arten der Aufmerksamkeit, mag ihre Klassifi-

[1] Lotze, Medicinische Psychologie. 508.

kation eine glücklich oder unglücklich gewählte sein; es gilt für die sogenannte sinnliche Aufmerksamkeit so gut wie für die intelektuelle, für die sogenannte perceptive, sowie für die apperceptive, für die sogenannte willkürliche und für die unwillkürliche.

Aus dem gleichen Grunde war es auch nicht nötig, auf die Frage nach den Bedingungen für den Eintritt der Aufmerksamkeit einzugehen. Dass die Intensität des Reizes einerseits, und die im Bewusstsein vorhandene Disposition andrerseits, die Hauptbedingungen der Aufmerksamkeit sind, geht aus dem Gesagten zur Genüge hervor.

In der obigen Ausführung sind nur einzelne Bruchstücke der abweichenden psychologischen Theorien, zum Zweck kritischer Erörterung, hervorgehoben worden. Es ist aber, um die obenentwickelte Theorie zu verteidigen, unerlässlich, die entgegengesetzten Ansichten in ihrem Zusammenhang einer kurzen Kritik zu unterwerfen. Wir wollen dementsprechend zur Prüfung der drei wichtigsten Theorien der Aufmerksamkeit jetzt übergehen.

STUMPF.[1]

Eine Kritik von STUMPFS Lösungsversuch des Problems der Aufmerksamkeit ist keine leichte Aufgabe. Die erste und schwierigste Frage, welche uns dabei entgegentritt, ist die, was STUMPF unter Aufmerksamkeit versteht. Die Schwierigkeit, diese Frage scharf zu beantworten, zeigt sich, wenn wir einige Definitionen aus der Tonpsychologie betrachten. Es heisst:

„Aufmerksamkeit ist identisch mit Interesse, und Interesse ist ein Gefühl. Damit ist alles gesagt“[2].

„Der Wille ist nicht eigentlich auf die Aufmerksamkeit, sondern auf irgend eine Erkenntniss (Vergleichung, Unterscheidung) gerichtet, deren Unterlage die bezügliche Vorstellung

[1] Wir bemerken, dass wir in der Darstellung und Kritik der Ansichten STUMPF's nur diejenigen der im ersten Bande seines Werkes ausgesprochenen Meinungen berücksichtigen, die er im zweiten Bande aufrecht erhält. Nach seinen eigenen Worten haben sich seine Anschauungen in gewissen Beziehungen gewandelt.

[2] STUMPF, Tonpsych. I 68.

bildet und die ihrerseits Unterlage einer Handlung werden kann. Der Wille erzeugt hier also nicht, sondern ist die Aufmerksamkeit“ [1].

„Wenn wir das Wort ‚Teilerscheinung‘ im weitesten Sinne und ‚Analyse‘ als Bermerken von Teilerscheinung nehmen wollten, so liesse sich sagen, die Aufmerksamkeit sei eine analysierende Kraft κατ' ἐξοχήν“ [2].

„Jedes einfache Gefühl trägt einen mehr oder minder ausgesprochenen Charakter der Lust oder Unlust, wenn wir diese Ausdrücke im weitesten Sinne nehmen; es ist positiv oder negativ. Die Aufmerksamkeit gehört zweifellos zu den positiven. Sie ist eine Teilnahme, ein Interesse, eine Hinwendung zu etwas... Sie ist vielmehr, wie mir scheint, eine Lust am Bemerken selbst“ [3].

Wir können davon absehen, dass diese Definitionen nicht genau mit einander übereinstimmen. Wir wollen vielmehr feststellen, was nach Stumpf das Wesen der Aufmerksamkeit ist, und diese seine Ansicht einer Prüfung unterwerfen. Die Aufmerksamkeit ist nach Stumpf ein Lustgefühl, und zwar eins, das nicht durch den Gegenstand selbst erweckt wird, sondern als Lust am Bemerken auftritt. Der Gegenstand an und für sich mag uns Unlust einflössen. Wir können uns trotzdem, wenn wir bestimmte, etwa wissenschaftliche Zwecke bei seiner Beobachtung verfolgen, für ihn interessieren und demgemäss eine wirkliche Lust am Bemerken desselben empfinden.

Gegen die Berechtigung dieser Auffassung lässt sich nichts einwenden. Man hätte aber ebenso wenig etwas gegen Stumpf sagen können, wenn er behauptet hätte, die Aufmerksamkeit sei eine Unlust am Bemerken. Wir haben ein Lustgefühl bei der Aufmerksamkeit, wenn wir z. B. ein Kunstwerk betrachten. Wir können aber auch ein Unlustgefühl bei der Aufmerksamkeit haben, wenn z. B. die Töne eines Klaviers aus dem nächsten Zimmer unsere Aufmerksamkeit auf sich lenken, und dadurch uns in unserer geistigen Arbeit stören. Wenn nun Stumpf nach dem Grundsatz „in terminis libertas“ das Wort Aufmerksamkeit auf eine gewisse Art derjenigen Phänomen beschränken will, die

[1] Stumpf, Tonpsych. I 69, s. a. S. 284.
[2] Ebd. II 279.
[3] Ebd. II 279.

sonst überhaupt unter Aufmerksamkeit zusammengefasst werden, so muss ihm dies zugestanden werden. Aber eine solche Aenderung in der Bedeutung bekannter termini führt fast unvermeidlich zu Begriffsverwirrungen. Dies Schicksal hat, meiner Meinung nach, auch den Verfasser der Tonpsychologie erreicht. Denn nachdem er die für ihn wesentlichen Bestimmungen der Aufmerksamkeit auf Grund des von ihm gebildeten Begriffes aufgestellt hat, verallgemeinert er sie weit über diesen Begriff hinaus, überträgt sie auf den gemeinüblichen, weiteren Begriff der Aufmerksamkeit und kommt durch dies Verfahren unvermeidlich zu widersprechenden Ergebnissen. Die Aufmerksamkeit ist, nach der gewöhnlichen Ansicht, ein Zustand oder Vorgang des Bewusstseins, der sich durch bestimmte Erscheinungen, die wir als Wirkungen der Aufmerksamkeit bezeichnen, äussert. Wo diese Erscheinungen vorhanden sind, sind wir demgemäss berechtigt, auf das Vorhandensein von Aufmerksamkeit zu schliessen.

Es ist also angezeigt, von STUMPFS Aeusserungen über die Wirkungen und zwar über die primären Wirkungen der Aufmerksamkeit auszugehen. Er sagt: „Bei der primären Wirkung der Aufmerksamkeit ist offenbar zweierlei zu scheiden: die längere Forterhaltung (einschliesslich der zeitlichen Vergrösserung) und die aufmerksame Fixierung während dieser Dauer".[1] Weiter sagt er: „Welches ist also die primäre Wirkung des Aufmerkens? Nichts anderes wohl als ein Bemerken. Ueberall wo wir auf einen Inhalt merken, mag es eine Empfindung oder blosse Vorstellung sein, werden oder wollen wir etwas bemerken, (letzteres bei der willkürlichen Aufmerksamkeit) und zwar irgend welche Teile in diesem Inhalt oder irgend welche Verhältnisse zwischen diesen Teilen oder zwischen dem Inhalte selbst und anderen Inhalten"[2].

Wir wollen zunächst einen landläufigen Fall von Aufmerksamkeit prüfen, — etwa den oben angezogenen, dass wir durch Klavierspiel von geistiger Arbeit abgelenkt werden, — um festzustellen, ob hier thatsächlich die von Stumpf angegebenen Wirkungen der Aufmerksamkeit vorhanden sind. In erster

[1] STUMPF a. a. O. II 277.
[2] Ebd. a. a. O. II 288.

Linie findet zweifellos die „längere Forterhaltung“ im Bewusstsein statt. Zweifellos ist auch die „aufmerksame Fixierung während dieser Dauer“ vorhanden; das eben stört uns ja, da wir die aufmerksame Fixierung vielmehr auf unsere Arbeit richten wollen. Wir „bemerken“ auch etwas, und zwar etwa die verschiedenen Töne des Musikstücks und ihre Verhältnisse, denn wir erkennen die Melodie, wenn sie uns bekannt ist. Trotzdem dürfte nach STUMPF hier keine Aufmerksamkeit als vorhanden angenommen werden. Denn er sagt in Bezug auf derartige Fälle ausdrücklich „von einer solchen würde ich eben nicht reden“ [2].

Ein von STUMPF beigebrachtes, allerdings sehr kompliziertes Beispiel ist das folgende: „Wenn der Recensent ein Stück weder von Herzen loben noch tadeln mag, wenn es ihn weder erwärmt noch abgestossen hat, so kann es immer noch ‚interessant‘ gewesen sein ... Das Stück war ihm nicht angenehm, aber wirklich und aufrichtig angenehm kann es ihm gewesen sein, dessen Bekanntschaft zu machen“ [1]. Es sei gestattet, dieses Beispiel ein wenig zu modifizieren. Wenn jemand ein für ihn uninteressantes Stück für eine Zeitung kritisieren soll, muss er es auch mit gespannter Aufmerksamkeit verfolgen. Das Stück ist ihm zuwider, er wünscht gar nicht, „dessen Bekanntschaft zu machen“, würde vielleicht viel lieber schlafen; das Bemerken an und für sich ist ihm eine Last; von einem Lustgefühl kann also nicht die Rede sein; aber darf man deswegen sagen, dass der Betreffende unaufmerksam gewesen sei?

Wir brauchen unsere Zuflucht aber gar nicht zu so schwer zu analysierenden Beispielen zu nehmen. Im täglichen Leben findet fortwährend Aufmerksamkeit ohne ein besonderes Lustgefühl statt. Ich lese z. B. LOTZES Metaphysik, eine schwierige Aufgabe, die meine Aufmerksamkeit fast völlig oder ausschliesslich in Anspruch nimmt. Im Anfange bin ich begierig, die Ansichten LOTZES kennen zu lernen, weil ich sicher bin, dass es mir grosse Freude machen wird, sein metaphysisches System zu verstehen. Während des Lesens fühle ich jedoch schlechterdings nicht diese zukünftige Freude. Ich denke

[1] STUMPF a. a. O. II 283.
[2] Ebd. a. a. O. II 281.

weder an LOTZE noch an den Gewinn, der mir aus dem Lesen seiner Metaphysik erwachsen wird; nur die schwierigen Gedankengänge sind mir bewusst; und ihnen zu folgen ist an und für sich eine schwere und oft durchaus uninteressante Aufgabe. Ganz ähnlich kann sich die Sache verhalten, wenn wir eine wissenschaftliche Vorlesung hören. Auch hier brauchen wir weder eine Lust an dem Gegenstand (dem Gedankengange, der Vorlesung), noch auch am Bemerken zu verspüren. Trotzdem wird STUMPF zugeben müssen, dass auch dann Aufmerksamkeit, und zwar sehr gespannte Aufmerksamkeit vorhanden sein kann.

Noch auf eine Klasse von Gegenständen, welche die Aufmerksamkeit fesseln, ohne Lustgefühle zu erregen, wollen wir hinweisen. Einem Menschen, der von Gewissensbissen gequält wird, steht fast beständig die Erinnerung an ein bestimmtes Ereignis vor der Seele; es bildet demnach das Centrum seiner Aufmerksamkeit. Von einem Lustgefühl kann dabei nicht die Rede sein, die Erinnerung ist im Gegenteil mit einem stark ausgeprägten Unlustgefühle verknüpft, welches dem Betreffenden das Leben verbittert. Auch von Lust am Bemerken kann hier nur in sehr seltenen Fällen geredet werden, denn das Erinnern bedeutet gewöhnlich nichts weiteres als das Wiederkehren des eine Unlust erzeugenden Erinnerten.

Diese Fälle werden genügen, um nachzuweisen, dass die von STUMPF angegebenen Wirkungen der Aufmerksamkeit vorhanden sein können, ohne von einem Lustgefühl begleitet zu sein.

Es muss also aus diesen Ergebnissen geschlossen werden, dass die von STUMPF aufgestellte Aufmerksamkeitstheorie keine allgemeine ist. Sie bezieht sich vielmehr auf eine gewisse Klasse der Fälle, die gewöhnlich Fälle der Aufmerksamkeit genannt werden. Diese Klasse ist, wie STUMPF hervorhebt, zweifellos durch das Vorhandensein von Lustgefühlen charakterisiert. Als eine besondere Art einer Gattung — nämlich Aufmerksamkeit — bezeichnend, sind diese Lustgefühle auch wesentliche Bestimmungen; denn sie bilden eigentlich die „*differentia*“ zwischen dieser Art und der Gattung. Aber diese *differentia* als Wesensbestimmung auf die Gattung zu beziehen, ist ein schwerlich gerechtfertigtes Verfahren. Wenn STUMPF dies thut, so ist die Theorie, dass jeder Aufmerkamkeitsvor-

gang durch ein Lustgefühl bezeichnet ist, falsch. Wenn er es aber nicht thut, und seine Erläuterungen eben auf die durch Lustgefühle charakterisierenden Fälle der Aufmerksamkeit beschränkt, so ist es klar, dass er keine eigentliche Theorie der Aufmerksamkeit aufstellt, sondern nur eine Bestimmung der von ihm behandelten Fälle der Aufmerksamkeit ausspricht.

Auch die Bemerkungen STUMPFS über die Uebung der Aufmerksamkeit scheinen mir nicht zuzutreffen. Er behauptet, dass die Uebung der Aufmerksamkeit Uebung des sie charakterisierenden Lustgefühls sei, und dass die Wiederholung des Lustgefühls die Intensität desselben vergrössere. Dass dies der Fall sein kann, muss zugegeben werden. Aber dass es die Regel ist, erscheint mir zweifelhaft. Die Wiederholung eines Lustgefühls hat vielmehr in den meisten Fällen eine Verminderung desselben zur Folge. Denn Gegenstände, mit denen wir uns längere Zeit beschäftigt haben, werden uns allmählig langweilig; das Interesse, das wir anfangs an ihnen nahmen, verliert sich, so dass wir die auf sie gerichtete Arbeit gleichsam mechanisch, d. h. hier ohne irgend welche Lust, thun. Und umgekehrt, wenn uns ein Gegenstand, an dem wir grosse Freude haben, auf Wochen entzogen wird, so kann unsere Lust viel intensiver sein, wenn wir die Beschäftigung mit dem Gegenstand wieder aufnehmen, als sie sein würde, wenn wir dieselbe nicht unterbrochen hätten.

Auch in dem Falle von wissenschaftlichen Untersuchungen gilt diese STUMPF'sche Behauptung nicht. Einer Zunahme der Intensität in den Wirkungen der Aufmerksamkeit geht nicht immer eine Zunahme der Intensität des charakterisierenden Lustgefühls parallel. Ein Forscher, der mit einem ihm neuen Gegenstande zu thun bekommt, kann zuerst lebhaftes Interesse an demselben hegen. Bald jedoch mag die Beschäftigung mit dem Gegenstande den Reiz der Neuheit verlieren. Sie mag zur Arbeit werden. Das Interesse wird bedeutend schwächer, ohne jedoch die Genauigkeit der Untersuchung zu beeinträchtigen. An einem von STUMPF selbst gebrauchten Beispiel sehen wir den Unterschied zwischen der Intensität des die Aufmerksamkeit charakterisierenden Lustgefühls und der Intensität der Wirkungen der Aufmerksamkeit sehr deutlich. STUMPF sagt über gewisse von dem Psychologen VOLKMANN angestellte Versuche: „Systematische Versuche darüber“ (über Unterschei-

dungsfähigkeit) „liegen von VOLKMANN vor, der die sehr schnell gewachsene Unterscheidungsfähigkeit für Tastempfindungen nach 6monatlicher Pause sehr zurückgegangen fand“ [1].

Wenn STUMPF konsequent sein wollte, müsste er diesen typischen Fall der Abnahme der Unterscheidungsfähigkeit dadurch erklären, dass er sie der Abnahme von Lust am Bemerken zuschreibt. Das ist aber hier unmöglich. Denn nach sechs Monaten hätte VOLKMANN ein doppeltes Interesse an dem Unterscheiden haben müssen: zunächst das an dem Unterscheiden an und für sich, und weiter das an dem Bemerken des Unterschiedes zwischen der früheren und der jetzigen Unterscheidungsfähigkeit. Die Lust am Bemerken war im letzteren Falle viel intensiver als im ersteren; also müsste dies auch von der Aufmerksamkeit gelten. Aber die Wirkungen derselben waren vielmehr schwächer. Also kann auch die Aufmerksamkeit nicht stärker gewesen sein. Wir geraten auf diesem Wege demnach in Widersprüche.

Wenn STUMPF die Aufmerksamkeitstheorie WUNDTS als ganz unzulänglich hinstellt, so ist das insofern schwerlich gerechtfertigt, als er in einer Beziehung mit ihm übereinzustimmen scheint. Während WUNDT annimmt, dass es nur willkürliche Aufmerksamkeit giebt, geht STUMPF von Voraussetzungen aus, die zu demselben Schlusse führen. Er sagt darüber: „Aufs Engste und Natürlichste reiht sich hierin die Auffassung der willkürlichen Aufmerksamkeit ... Sie ist nichts anderes als der Wille, sofern er auf ein Bemerken gerichtet ist. Jedes Lustgefühl, welches auf einen blos vorgestellten Gegenstand gerichtet ist, kann in ein Wollen übergehen, sobald der Gegenstand wahrscheinlich oder sicher erreichbar zu sein scheint“. In einer Anmerkung sagt er weiter: „Ich sage nicht: ‚Sie geht in ein Wollen über‘, weil natürlich der wirkliche Uebergang auch davon abhängt, ob uns nicht augenblicklich etwas anderes als noch wünschenswerter oder leichter erreichbar erscheint, ob eine erkannte Pflicht nicht entgegensteht“ [2].

Diese letztere Bemerkung stimmt schwerlich zu der Behauptung STUMPF's, dass die Lust, welche er meint, nicht eine Lust ist, die der Gegenstand notwendiger Weise erzeugt, sondern

[1] STUMPF a. a. O. I 81.
[2] Ebd. a. a. O. 281.

die Lust am Bemerken. Denn wenn uns etwas anderes wünschenswerter erschiene, so würden wir den ersten Gegenstand nicht mit Lust bemerken. Wir würden unsere Aufmerksamkeit vielmehr auf den wünschenswerteren Gegenstand richten und den ersteren unbemerkt lassen. Die Fälle also, in denen dieses Lustgefühl in ein Wollen nicht übergeht,[1] sind Fälle, wo das Lustgefühl — als Lust am Bemerken gefasst — nicht vorhanden ist. Auf diese Weise kommen wir zu einem anderen Ergebnis: so lange wir Lust am Bemerken eines Gegenstandes empfinden, so lange wollen wir das Bemerken fortsetzen. Dies Lustgefühl kann demnach nicht nur in ein Wollen übergehen, sondern geht auch jedesmal in ein Wollen über. Dieses Lustgefühl ist aber die Aufmerksamkeit. Es folgt daraus, dass die Aufmerksamkeit gar nicht unwillkürlich sein kann, sondern sofort in ein Wollen übergehen muss. Diese Auffassung macht also ebenso sehr wie die WUNDT'sche die Annahme einer unwillkürlichen Aufmerksamkeit unmöglich, sie lässt nur die willkürliche bestehen. Der Unterschied der beiden Ansichten besteht in diesem Punkte nur darin, dass WUNDT die unwillkürliche Aufmerksamkeit direkt leugnet, während diese Anschauung bei STUMPF eine Konsequenz seiner Behauptungen ist.

WUNDT.

WUNDT beginnt seinen Abschnitt über „Aufmerksamkeit und Apperception" mit dem für seine Auffassung grundlegenden Satze: „Neben dem Gehen und Kommen der Vorstellungen nehmen wir in uns in wechselnder Weise mehr oder weniger deutlich eine Thätigkeit wahr, welche wir Aufmerksamkeit nennen."[2]

Wenn WUNDT statt wir ‚ich' gesagt hätte, so könnte man ihm den Satz nicht bestreiten. Ich muss jedoch dem gegenüber wiederholen, dass ich bei der sorgfältigsten Prüfung meiner Bewusstseinslage nur selten ein solches Gefühl gefunden habe. Wenn meine Aufmerksamkeit auf einen Gegenstand, z. B. auf einen Denkverlauf konzentriert ist, habe ich überhaupt sehr wenige, und zwar sehr schwache Gefühle. Auch bei der willkürlichen Aufmerksamkeit bildet ein Thätigkeitsgefühl

[1] Ich würde lieber sagen zu einem Wollen nicht führt.

[2] WUNDT, Physiol. Psycholog. IV. Aufl. Bd. II. S. 266.

keinen Bestandteil meines Bewusstseins. Der Aufmerksamkeit kann allerdings, wie oben angedeutet ein Willensakt und demgemäss ein Thätigkeitsgefühl vorangehen, aber während der Aufmerksamkeit sind sie nicht vorhanden, denn indem die Aufmerksamkeit auf den Gegenstand gerichtet ist, hat der Willensakt seine Aufgabe erfüllt und ist fortan überflüssig.

Ich finde ausserdem, dass die Beschreibung, welche WUNDT von dem Thätigkeitsgefühle giebt, sein Vorhandensein noch zweifelhafter macht. WUNDT braucht ein fortwährendes Thätigkeitsgefühl für den Aufbau seiner Theorie über die Aufmerksamkeit. Die Theorie, die er auf Grund dieser Annahme entwickelt, wiederspricht jedoch ihrer eigenen Voraussetzung. Das ergiebt sich leicht, wenn man die oben citierte Stelle mit dem ersten Satze in dem auf den Abschnitt über die Aufmerksamkeit folgenden Kapitel vergleicht. In diesem Kapitel werden die Ergebnisse der Ausführungen über die Aufmerksamkeit vorgeführt: „Unter den Vorstellungen, die sich in unserem Bewusstsein finden, sind in jedem Augenblick nur diejenigen unmittelbar der inneren Beobachtung zugänglich, die im Blickpunkte der Aufmerksamkeit stehen“[1]. Das Thätigkeitsgefühl im Sinne WUNDTS muss im Blickpunkt des Bewusstseins sein, denn er sagt, dass wir es mehr oder weniger deutlich wahrnehmen. Deutlichkeit bedarf aber eines Grades von Klarheit[2] und nur die in dem Blickpunkte des Bewusstseins stehenden Gegenständen sollen Klarheit besitzen. Seiner ganzen Auffassung nach steht dieses Gefühl aber nicht im Blickpunkte des Bewusstseins, denn es nimmt die Aufmerksamkeit nicht in Anspruch, sondern es begleitet sie nur. Es ist aber sicher der „inneren Beobachtung zugänglich“. Denn WUNDT beschreibt es ganz ausführlich; er zeigt, wie zuerst öfters ein Gefühl des Erleidens vorhanden ist, wie lange es ungefähr dauert, und wie es in ein Thätigkeitsgefühl übergeht. Dass die Gefühle unmittelbar der inneren Beobachtung zugänglich sind, wurde in dem ersten Satz gesagt, sofern WUNDT behauptete: „Neben dem Gehen und Kommen der Vorstellungen nehmen wir .... mehr oder weniger deutlich eine Thätigkeit wahr.“ Was sollen wir nun annehmen: die unentbehrliche Voraus-

[1] WUNDT, a. a. O. II 305.
[2] Ebd. a. a. O. II 271.

setzung der WUNDT'schen Theorie, oder ihre unvermeidlichen Konsequenzen? WUNDT scheint durch metaphysische Voraussetzungen zu seinen Aufstellungen gekommen zu sein. Aber wir haben uns in der vorliegenden Arbeit nicht mit Metaphysik zu beschäftigen. Wir können also davon Abstand nehmen diese Voraussetzungen näher zu prüfen.

Der zweite wesentliche Punkt in der WUNDT'schen Auffassung der Aufmerksamkeit ist die Theorie der Apperception, durch welche er das Thätigkeitsgefühl erklären will. Er sagt darüber: „Sind auf diese Weise Klarheit und Stärke der Eindrücke durchaus von einander verschieden,[1] so wird demnach auch der Begriff der Reizschwelle, wenn wir ihn auf das Bewusstsein übertragen, hier eine doppelte Bedeutung annehmen. Als Intensitätsschwelle hat er die Bedeutung einer Bewusstseinsschwelle, insofern der Eintritt in das Bewusstsein oder die Perception einer Vorstellung lediglich von der Intensität ihres Empfindungsinhaltes abhängt. Davon verschieden ist die Klarheitsschwelle der Vorstellungen: sie ist eine Aufmerksamkeits- oder Apperceptionsschwelle. Nur Eindrücke, welche über der Intensitätsschwelle liegen, können die Apperceptionsschwelle übertreten, aber damit dies geschehe, muss die subjective Funktion der Aufmerksamkeit hinzukommen“ [2].

Dieses Ergebniss gewinnt WUNDT aus seiner Unterscheidung zwischen Klarheit und Stärke der Aufmerksamkeit. Die Stärke einer Vorstellung bezieht sich nach ihm nur auf die in derselben enthaltenen Empfindungselemente, während Klarheit und Deutlichkeit „auschliesslich Eigenschaften der Vorstellungen“ sind.[3] Er sagt: „Die wesentliche Verschiedenheit der Klarheit einer Vorstellung von der Stärke ihrer Empfindungsinhalte verrät sich vor allem darin, dass eine Zu- und Abnahme der

[1] WUNDT bestimmt Klarheit und Deutlichkeit folgendermassen: Deutlich nennen wir eine Vorstellung wenn sie von anderen im Bewusstsein anwesenden scharf unterschieden wird. Die Klarheit bezieht sich demnach auf die eigene Beschaffenheit der Vorstellungen, die Deutlichkeit auf ihr Verhältnis zu anderen Vorstellungen.

[2] WUNDT a. a. O. II, S. 272.

[3] Diese Aeusserung gilt nach WUNDT für Erinnerungsvorstellungen ebenso wie für Wahrnehmungsvorstellungen. Er sagt ausdrücklich, dass auch bei Erinnerungsvorstellungen die Stärke sich auf die Empfindungselemente bezieht (II, S. 271).

Klarheit ohne eine wesentliche Zu- und Abnahme der Empfindungsstärke stattfinden kann".

Der obige Satz bildet den Kern der WUNDT'schen Apperceptionstheorie. Die Apperception wird als die Quelle der Klarheit einer Vorstellung aufgefasst. Demzufolge ist jede Vorstellung, die Klarheit besitzt, eine apperceptierte Vorstellung, d. h. sie ist mit Aufmerksamkeit verknüpft. Was bedeutet aber das Wort „Klarheit" in diesem Zusammenhang? WUNDTS eigener Definition nach gibt es kein bestimmtes Merkmal einer Vorstellung an. Dass eine Vorstellung klar ist, während die andere unklar bleibt, können wir nicht in dem Sinne sagen, dass die eine eine Eigenschaft besitzt, welche der anderen nicht zukommt. Irgend einen Grad von Klarheit muss jede Vorstellung besitzen, wenn sie überhaupt eine Vorstellung sein soll. Ebenso wenig wie eine Vorstellung ohne Intensität sein kann, kann sie ohne Klarheit sein; denn dann würde sie ohne Inhalt sein, und von einer inhaltlosen Vorstellung kann man nicht reden. Wir können wohl sagen, dass eine Vorstellung intensiv und klar ist, während eine andere schwach und unklar ist, aber wir können nicht sagen, dass einer Vorstellung Intensität und Klarheit zukommen, der anderen dagegen nicht. WUNDT scheint hier zwei Bedeutungen des Wortes „unklar" zu vermischen. Im gewöhnlichen Sprachgebrauch bedeutet „unklar" einfach: „wenig klar", aber im logischen Sinne bedeutet „unklar": „ohne Klarheit". Wenn WUNDT von einer unklaren Vorstellung spricht, so nimmt er die landläufige Bedeutung des Wortes an; aber wenn er den Unterschied zwischen dieser und einer klaren Vorstellung feststellen will, hat er die logische Bedeutung des Wortes "unklar" im Auge. Infolgedessen bestimmt er das Verhältnis zwischen klaren und unklaren Vorstellungen als das eines konträren Gegensatzes. Wenn ein solches vorhanden wäre, so könnte man von einer Klarheitsschwelle bei Vorstellungen reden, aber angesichts der Thatsache, dass alle Vorstellungen um Vorstellungen zu sein einen Grad von Klarheit ebenso wie einen Grad von Intensität besitzen müssen, fallen Klarheitsschwelle und Intensitätsschwelle zusammen, und beide bedeuten nur so viel als Bewusstseinsschwelle. Der folgende Satz enthält deshalb einen unzulänglichen Gedanken: „Wie der Eindruck, welcher die Perceptionsschwelle überschritten hat, von da an noch alle Intensitätsgrade bis

zur Reizhöhe durchlaufen kann, so kann der Eindruck, der sich über die Apperceptionsschwelle erhebt, von da an noch verschiedene Grade der Klarheit erreichen“ [1]. Wo will Wundt die Grenzlinie ziehen und sagen, diese Vorstellung ist klar, während jene keinen Grad von Klarheit besitzt? Könnte er sagen, dass ein Reiz, der zum Thätigkeitsgefühl führt, gar nicht an das Apperceptionszentrum gelangt, dass also das Gefühl unklar ist? Angesichts der Beschreibung des Thätigkeitsgefühles, die wir oben wiedergegeben haben, kann Wundt das nicht behaupten. Er sagt in dem oben citierten Satze, dass dieses Gefühl mehr oder weniger deutlich ist, und behauptet auch, „dass ein gewisser Grad von Klarheit zur Deutlichkeit erforderlich ist.“ Also muss geschlossen werden, dass das Thätigkeitsgefühl immer einen Grad von Klarheit besitzt. Um aber klar zu sein, muss es appercipiert werden, d. h. in den Blickpunkt des Bewusstseins treten, Aufmerksamkeit in Anspruch nehmen. Das ist aber Wundts Meinung nicht, denn es wiederspricht seiner ganzen Darstellung. Er behauptet ausdrücklich: „Immer jedoch bildet dieses Feld der Apperception eine einheitliche Vorstellung, indem wir die einzelnen Teile desselben zu einem Ganzen verbinden“ [2]. Man kann aber doch z. B. nicht annehmen, dass wir die Vorstellung eines äusseren Gegenstandes und das dieselbe begleitende Gefühl zu einer einheitlichen Vorstellung verbinden. Und dieses scheint uns um so weniger möglich, als Wundt behauptet: „das Gefühl der Thätigkeit ist um so lebhafter, je mehr sich der Blickpunkt des Bewusstseins konzentriert.“ [3]

Auf unsere Bedenken, hinsichtlich der Klarheit dieses Gefühls lassen sich bei Wundt zwei Antworten finden; aber dieselben können schwerlich mit einander in Einklang gebracht werden. An einer der oben citierten Stelle sagt er, dass das Gefühl deutlich ist. Wir schliessen daraus nach den von Wundt selbst aufgestellten Sätzen, dass es klar sein muss. An einer anderen Stelle kommen wir zu dem Schlusse, dass es nicht klar sein kann. Dieser Widerspruch ist die unvermeidliche Konsequenz des Irrtums, dass Wundt die Klarheit nur als einigen Vorstellungen eigen betrachtet. Und ferner, wenn

[1] Wundt a. a. O. II 272.
[2] Ebd. a. a. O. II 268.
[3] Ebd. a. a. O. II 270.

Wundt leugnet, dass jeder Vorstellung ein gewisser Grad von Klarheit zukommt, so lässt sich von diesem Gesichtspunkt aus wieder der Satz nicht verstehen: „Je enger und heller hierbei der Blickpunkt ist, in um so grösserem Dunkel befindet sich das übrige Blickfeld.“ [1] Das Wort Dunkel ist allerdings unbestimmt; aber Verminderung an Intensität kann es nicht bedeuten, weil man schwache Vorstellungen nicht ohne weiteres als dunkle bezeichnen darf. Auch vermindert die Konzentration der Apperception die Intensität der anderen Vorstellungen nicht; sie hemmt nur das Klarwerden. Denn Wundt sagt, dass der stattfindende Hemmungsvorgang ein Vorgang ist, „durch den anderen Eindrücken die Apperception erschwert wird.“ [2]

Wenn das Wort Dunkel nicht auf die Intensität bezogen werden kann, so muss es auf die Klarheit bezogen werden. Wenn also das Blickfeld dunkler wird, so werden die darin befindlichen Vorstellungen unklarer und undeutlicher — was offenbar das ursprügliche Klar- und Deutlichsein der Vorstellungen voraussetzt. Wir stehen hier vor einem prinzipiellen Widerspruch der Wundt'schen Apperceptionstheorie, vor der Behauptung, dass es Vorstellungen giebt, welche die Klarheitsschwelle nicht erreichen, die aber doch Klarheit genug besitzen, um bei gesteigerter Aufmerksamkeit noch einen Teil derselben zu verlieren.

Eine andere Schwierigkeit liegt in dem physiologischen Prozess der Apperception vor. Wundt lehrt, dass ein Signalreiz, der von einem Sinnescentrum herstammt, sofern er das Apperceptionscentrum (AC) — nach ihm eine bestimmte Gegend des Gehirns — erregt, die in AC vorhandene Energie auslöst. (Ueber den Ursprung dieser Energie vermag Wundt allerdings nichts anzugeben). Diese Energie, sagt Wundt ferner, fliesst nicht als eine erregende nach dem Sinnescentrum ab; denn das würde die Intensität der betreffenden Vorstellungen verstärken, nicht aber die Klarheit, um deren Bestimmung es sich hier handelt. Sie soll nach Wundt vielmehr eine hemmende sein. Ihre Wirkung wird folgendermassen beschrieben: „Auch diese Hemmung wird aber freilich aus den nämlichen Gründen wiederum nicht als eine Herabsetzung gewisser Erregungen im Sinnes-

[1] Wundt a. a. O. II 268.
[2] Ebd. a. a. O. II 274.

centrum aufzufassen sein, sondern sie wird darin bestehen, dass infolge der auslösenden Wirkung des Signalreizes der Zufluss anderer Signalreize zum Apperceptionszentrum gehemmt wird“ [1]. Dieser Signalreiz wirkt also nur so, dass die durch ihn ausgelöste Energie des Apperceptionscentrums nur andere Singnalreize hemmt. Wir sehen aber nicht, was für einen Gewinn der ursprüngliche Reiz von dem Signalreiz, den er ausschickt und von dem durch ihn ausgelosten Apperceptionsprozess haben soll. Wenn der Reiz ins Sinnescentrum gelangt, so erleidet er durch den Apperceptionsprocess durchaus keine Veränderung. Die Sachlage würde genau dieselbe bleiben, wenn der Signalreiz durch einen anderen gehemmt und überhaupt gar nicht ins Centrum gelangt wäre. Die Vorstellung an und für sich bleibt in beiden Fällen genau dieselbe, die sie sein würde, wenn es gar kein Apperceptionscentrum gäbe. Dasselbe ist, nach der obencitierten Stelle, nur ein Kampfplatz zwischen Signalreizen; die Vorstellungen werden durch die Vorgänge dieses Kampfes gar nicht affiziert. Denn Wundt behauptet ausdrücklich, dass keine Erregung im Sinnescentrum stattfindet. Die Funktionen eines solchen Apperceptionscentrums, wenn es wirklich existierte, blieben also auch physiologisch im Dunkeln.

Diese Schwierigkeit scheint Wundt auch gefühlt zu haben; denn er hat sie zu beseitigen versucht. Er kommt dabei jedoch zu Erörterungen, welche mit dem oben citierten Satze schwerlich vereinbar sind. Oben wurde behauptet, dass die Energie, die durch den Signalreiz ausgelöst wird, nur eine hemmende sei; an einer späteren Stelle spricht Wundt aber ausdrücklich von einer anderen als einer hemmenden Wirksamkeit dieser Energie. Er sagt nämlich: „Liegen dagegen die Dispositionen günstig, so entsteht eine dem Eindrucke in S C oder H C (Gesichts-, Gehörs- oder anderen Centren) entsprechende Erregung, die nun in A C jene weiteren Erregungsvorgänge auslöst, die wir erst als den eigentlichen Aufmerksamkeitsvorgang betrachten, und denen gegenüber wir daher jenen ersten auslösenden Reiz als einen Signalreiz bezeichnen können. Alle jene in A C ausgelösten Erregungen bilden nun aber nicht neue Bewusstseinsinhalte, sondern sie sind immer

[1] Wundt a. a. O. II 276.

nur im Stande, auf die direkten Rindencentren irgendwie einzuwirken und so in diesen Erregungen, und damit Bewusstseinsinhalte zu erzeugen oder auch an den an und für sich hier schon gegebenen irgend welche Veränderungen hervorzubringen“ [1]. Diese Stelle ist aber mit der vorhin citierten kaum in Einklang zu bringen. Wenn ferner Erregungen von A C ausgingen, so würden sie doch nicht eine Zunahme an Klarheit in der betreffenden Vorstellung erzeugen; denn WUNDT sagt selber, dass sie nur im Stande sein würden, eine Intensitätsvermehrung herbeizuführen. Er behauptet: „Nach den allgemeinen Principien centraler Erregung könnte man hier sowol an eine erregende wie an eine hemmende Wirkung denken, die durch die centrifugalen Leitungen la $\lambda\alpha$ (Leitung von A C nach den Sinnescentren) vermittelt werde. Aber angesichts der Thatsache, dass die Zunahme an Klarheit, um die es sich handelt, von einer Zunahme der Empfindungsstärke völlig verschieden ist, hat die erste dieser Voraussetzungen offenbar wenig Wahrscheinlichkeit“ [2]. Durch diesen Gedankengang ist WUNDT zu der Annahme geführt, dass die von A C ausgelöste Energie auf die betreffende Vorstellung gar keinen erregenden Einfluss ausübt, sondern nur hemmend auf andere Signalreize wirkt.

Auch die physiologischen Annahmen der WUNDT'schen Apperceptionstheorie scheinen also, den obigen Ausführungen nach, nicht zulänglich zu sein.

Die Schwierigkeiten, die durch WUNDTS auseinandergehende Meinungen in Bezug auf die Wirkung der durch den Signalreiz ausgelösten Energie des Apperceptionscentrums entstehen, sind kaum zu überwinden. Ihr Ursprung lässt sich aber leicht erklären, wenn man die Aenderungen der Meinungen WUNDTS in Bezug auf diesen Punkt, durch die verschiedenen Auflagen der „Physiologischen Psychologie“ verfolgt. WUNDT scheint erst in der vierten Auflage zu der Annahme gekommen zu sein, dass diese Energie eine hemmende sei; aber, wie es scheint, hat er doch seine ursprüngliche, dieser widersprechende Meinung festgehalten. In der ersten Auflage sagt er nichts über diesen Punkt. In der zweiten Auflage spricht er folgendermassen: [3] „Die sensorische Reizung wird nun aber zugleich auf

[1] WUNDT a. a. O. II 275.
[2] Ebd. a. a. O. II 276.
[3] Ebd. Phys. Psych. II. Aufl. Bd. II. S. 210.

das Centralgebiet der Apperception übertragen, von dem aus sie auf doppeltem Wege weiter geleitet werden kann: erstens nach den sensorischen Gebieten zurück, indem sich dadurch die Vorstellung verstärkt; und zweitens auf das Gebiet der willkürlichen Muskulatur, wodurch jene Muskelspannungen auftreten, die das Gefühl der Aufmerksamkeit bilden helfen und ihrerseits auf die letztere verstärkend zurückwirken, gemäss dem Gesetze, dass associierte Gefühle sich unterstützen".

In der dritten Auflage heisst es dagegen:[1] „Die bei der Erweckung der Aufmerksamkeit stattfindenden physiologischen Vorgänge sind demnach im Allgemeinen folgendermassen zu denken: Der erste Anstoss erfolgt immer entweder durch eine äussere oder durch eine innere Reizung. Eine solche Reizung hat zunächst eine Vorstellung zur Folge, ein Anschauungs- oder Phantasiebild, welches vorläufig noch ausserhalb des inneren Blickpunktes liegt. Die sensorische Reizung wird nun aber zugleich auf das Centralgebiet der Apperception übertragen, von dem aus sie auf doppeltem Wege weiter geleitet werden kann: erstens nach den sensorischen Gebieten zurück, indem dadurch die objektive Intensität der Vorstellung einen Zuwachs erfährt; und zweitens auf das Gebiet der willkürlichen Muskulatur, wodurch jene Muskelspannungen auftreten, die das Gefühl der Aufmerksamkeit bilden helfen und ihrerseits auf die letztere verstärkend zurückwirken, gemäss dem Gesetze, dass associerte Empfindungen sich unterstützen. Der Zuwachs, welchen die Apperception der Stärke der im Blickpunkt des Bewusstseins stehenden Vorstellung hinzufügt, kann immer nur einen minimalen Betrag erreichen. Wir besitzen ein gewisses Mass für denselben in der Intensität willkürlich hervorgerufener Erinnerungsbilder, da die letzteren der Wirksamkeit des nämlichen Vorgangs ihren Ursprung verdanken. Dass jener minimale Zuwachs sich gleichwohl deutlich von der objektiven Intensität der Vorstellung scheidet, erklärt sich wesentlich daraus, dass er durch seine Association mit den motorischen Wirkungen der Apperception unmittelbar als eine subjektiv erzeugte Hebung der Vorstellung empfunden wird".

[1] WUNDT, Phys. Psych. III. Aufl. Bd. II. S. 240.

JAMES.

Die von JAMES in seinen *„Principles of Psychology"* ausgesprochenen Ansichten über die Aufmerksamkeit zeigen eine auffallende Aehnlichkeit mit denen STUMPFS. JAMES schliesst sich der Theorie STUMPFS insofern an, als er wie jener annimmt, dass Aufmerksamkeit mit Interesse verbunden ist. Er identifiziert die beiden Vorgänge allerdings nicht, behauptet aber, dass Aufmerksamkeit nie vorhanden ist, ohne dass ihr ein Interessegefühl vorangeht. Obgleich JAMES demnach die Identität von Aufmerksamkeit und Bewusstsein leugnet, kommt man anscheinend doch zu diesem Ergebnis, wenn man die Konsequenzen seiner Anschauungen zieht. JAMES definiert nämlich die Aufmerksamkeit folgendermassen: *„It is the taking possession by the mind, in clear and vivid form, of one, out of what seem several simultaneously possible objects or trains of thought. Focalization, concentration of consciousness are of its essence. It implies withdrawal from some things in order to deal effectively with others, and is a condition which has a real opposite in the confused, dazed, scatterbrained state, which in French is called distraction and Zerstreutheit in German"* [1]. Er sagt weiter, dass *„the awakening of the attention ... amounts to a concentration upon one single object with exclusion of aught besides, or to a condition anywhere between this and the completely dispersed state."* [2] Wir bemerken an diesen Stellen einige Ungenauigkeiten im Ausdruck. Zuerst sagt JAMES, dass die Zerstreutheit ein *real opposite* zur Aufmerksamkeit sei. Das wäre richtig, wenn die Aufmerksamkeit vollständige Konzentration des Bewusstseins auf einen Gegenstand wäre, aber das ist sie nach JAMES nicht; denn er sagt in der zweiten citierten Stelle, dass das *„awakening of attention amounts ... to a condition anywhere between this and the completely dispersed state"*. Danach kann es keinen Wesensunterschied zwischen Aufmerksamkeit und Zerstreutheit geben. Der eine Zustand geht in den anderen über, ohne dass der im Bewusstsein sich abspielende Prozess sich prinzipiell ändert. Im Zustande der Zerstreutheit haben wir verschiedene Vorstellungen, deren jede gegen alle übrigen kämpft, um ihrerseits klar und stark be-

[1] JAMES Principles of Psychology. Vol. I. p. 404.
[2] Ebd. I 05.

wusst zu werden, und andererseits die übrigen zu hemmen. Sie alle besitzen aber infolge der augenblicklichen Bewusstseinslage ungefähr gleiche Stärke und daher erhebt sich keine über die andere; sie bleiben allesamt schwach und unklar. Wenn dieser Zustand aufhören soll, muss ein neues Moment eintreten. Dies kann ein psychisches sein — d. h. eine Vorstellung kann durch besondere Associationen begünstigt sein. Es kann auch ein physisches sein, indem vielleicht ein Sinnesorgan zufällig eingestellt und dadurch ein dieses erregender Reiz begünstigt wird. Wenn aber auch eine Vorstellung klarer und stärker wird, so bleibt der Prozess, durch den sie entsteht, doch derselbe wie vorher. Der Kampf zwischen den verschiedenen Reizen und ihren Apperceptionsmassen setzt sich fort. Die eine Vorstellung wird aber vermöge der sie begünstigenden Bedingungen vor allen siegreich sein, während die anderen Reize teilweise schwache, teilweise gar keine Vorstellungen erzeugen. Demnach giebt es keinen prinzipiellen Unterschied zwischen Aufmerksamkeit und Zerstreutheit; sie sind nicht *„real opposites"* sondern beruhen auf ein und demselben Prozess, von dessen Resultaten sie die beiden Extreme sind.

Eine genauere Charakterisierung des Prozesses der Aufmerksamkeit giebt JAMES in folgenden Worten: *„On the whole we may confidently conclude — since in mature life we never attend to any thing without our interest in it being in a degree derived from its connection with other objects — that the two processes of sensorial adjustment and ideational preparation probably coexist in all our concrete attentive acts."* [1] Hier ist nicht einzusehen, warum JAMES diese *„ideational preparation"*, oder wie er später sagt, diese *„preperception"* [2] auf solche Bewusstseinsvorgänge beschränkt, die mit Interesse verbunden sind. Diese *ideational preparation* ist vielmehr nichts anderes als die eine Hälfte des Vorganges, den wir oben Apperception genannt haben. Denn die Apperception ist, wie behauptet wurde, ein Reproduktions- und Associationsvorgang, der bei allen Wahrnehmungsvorstellungen vor sich geht, also nicht nur durch Interesse erzeugt wird. Das Interesse kann allerdings dadurch

[1] JAMES, a. a. O. I 434.

[2] Preperception scheint mir übrigens insofern ein unglücklich gewähltes Wort zu sein, als die *ideational preparation* sehr oft vorhanden ist, ohne dass darum die Preperception stattfindet.

mitwirken, dass es zu einem Willensakte führt, welcher die Apperceptionsmasse durch willkürliche Erregung verstärkt. JAMES bemerkt allerdings ausdrücklich, dass er diese willkürlich erzeugte *ideational preparation* nicht im Auge hat. Wenn wir aber die psychologischen Thatsachen, die wir beobachtet haben, sowie die Theorie die Apperception, welche sich uns ergeben hat, festhalten, so müssen wir zu der Annahme kommen, dass diese *ideational preparation* nicht nur bei „*all attentive acts*", sondern bei allen Vorstellungen stattfindet. JAMES Ansichten über „*Association*" und seine Erörterungen über „*Attention*" führen, unsrer Ansicht nach, zu demselben Ergebnis, das wir eben gefunden haben. Er sagt: „*It is for this reason* (der Abwesenheit der *Preparation*) *that men have no eyes but for those aspects of things, which they already have been taught to discern. Any one of us can notice a phenomenon, after it has once been pointed out, which not one in ten thousand could ever have discovered for himself*" [1] und weiter: „*In short, the only things, which we commonly see, are those which we preperceive, and the only things which we preperceive are those, which have been labelled for us, and the labels stamped into our minds*" [2]. JAMES spricht hier also nicht von Aufmerksamkeit, sondern nur von Bewusstsein, da er die Ausdrücke ‚*noticing*' und ‚*seeing*' gebraucht, womit doch Vorgänge des einfachen Bewusstseins bezeichnet werden, und er scheint daran ganz recht zu thun. Die Konsequenzen dieser Ansicht versäumt JAMES jedoch zu ziehen. Der Satz, dass jede Vorstellung mit Apperception oder *Preperception* verbunden ist und der andere: „*The image in the mind*[3] *is the attention; the preperception is half of the perception of the looked for thing*" [4] erzwingen doch die Folgerung, dass jede Vorstellung füglich mit Aufmerksamkeit verbunden ist.

Noch auf einen anderen Punkt der Theorie von JAMES wollen wir eingehen. JAMES nimmt mit den übrigen Psycho-

---

[1] JAMES a. a. O. I 443.

[2] Ebd. a. a. O. I 444.

[3] Beim Wahrnehmen ist allerdings im Allgemeinen kein *image in the mind*, sondern es ist nur eine Disposition vorhanden, welche zur Apperceptionsmasse wird, sobald die Perceptionsmasse ihr entgegenkommt, um mit ihr zu verschmelzen.

[4] JAMES a. a. O. I 442.

logen an, dass gewisse Spannungsempfindungen die Aufmerksamkeit beständig begleiten. Er beschreibt dieselben ausführlich und behauptet, dass ihre Stärke mit der Spannung der Aufmerksamkeit wachse. Betrachten wir jedoch die Beweise, die JAMES für das Vorhandensein dieser Gefühle beibringt, so sehen wir, dass sie dafür nicht sprechen, sondern nur für die Möglichkeit, diese Gefühle durch eine auf sie gerichtete Aufmerksamkeit zu konstatieren. Nach JAMES' eigenen Aussagen ist seine Aufmerksamkeit, während er diese Gefühle empfindet, nicht mehr auf einen äusseren Gegenstand gerichtet, sondern auf die Gefühle selbst, was natürlich die Bedingungen gänzlich umstaltet, und eben deshalb für das Vorhandensein dieser Gefühle unter den gewöhnlich obwaltenden Bedingungen schlechterdings nicht beweisend ist. JAMES sagt, wie wir schon früher anführten, ausdrücklich: „*Whenever my introspective glance succeeds in turning round quickly enough to catch one of these manifestations of spontaneity in the act, all it can ever feel distinctly is some bodily process, for the most part taking place in the head*“ [1]. Dieses *‚turning round‘* des *‚introspective glance‘* ist nichts anderes als das Richten der Aufmerksamkeit auf diese Gefühle. Wenn solche Gefühle aber auch bei der auf einen anderen Gegenstand gerichteten Aufmerksamkeit vorhanden wären, würde das *‚turning round‘* des *‚introspetive glance‘* gar nicht nötig sein. Wir würden uns derselben ohne dies bewusst werden. An einer anderen Stelle sagt JAMES geradezu, dass er bei der Konstatierung solcher Gefühle seine Aufmerksamkeit auf dieselben richten müsse: „*I doubt whether my difficulty in giving a clearer account is wholly a matter of inferior power of introspective attention, though that doubtless plays its part*“ [2].

Wir sehen demnach, dass auch JAMES seine Spannungsgefühle nur dann erlebt, wenn er sie erleben will, d. h. wenn er seine Aufmerksamkeit auf sie richtet.

[1] JAMES a. a. O. I 300.
[2] Ebd. a. a. O. II 65 Anm.

Druck von Ehrhardt Karras, Halle a. S.

ABHANDLUNGEN

ZUR

PHILOSOPHIE

UND IHRER GESCHICHTE

HERAUSGEGEBEN

VON

BENNO ERDMANN.

Sechstes Heft

Dr. ERNST GOLDBECK:

Keplers Lehre von der Gravitation.

HALLE A. S.
MAX NIEMEYER
1896.

KEPLERS

LEHRE VON DER GRAVITATION.

EIN BEITRAG
ZUR GESCHICHTE DER MECHANISCHEN WELTANSCHAUUNG

VON

Dr. ERNST GOLDBECK.

HALLE A. S.
MAX NIEMEYER
1896.

So schwierig es sein dürfte das mittelalterliche Denken gegenüber einem neuzeitlichen begrifflich scharf zu charakterisieren, so anschaulich tritt der Gegensatz beider Entwicklungsperioden zu Tage, wenn man ihre Weltbilder miteinander vergleicht.

Die mittelalterliche, aus dem Altertum von Aristoteles übernommene, über Copernicus hinaus bis in das 17. Jahrhundert und weiterhin zäh festgehaltene Lehre ist durch den Gegensatz zwischen Himmel und Erde gekennzeichnet, welcher die Welt in zwei ihrem Wesen nach durchaus verschiedene Teile zerspaltet. „Es ist nicht zulässig, sagt Ptolemäus,[1] unsere menschlichen Verhältnisse denen der unsterblichen Götter gleich zu achten und erhabene Dinge nach dem Vorbilde anderer zu behandeln, die ihnen gänzlich unähnlich sind ... Daher müssen wir nicht nach irdischen Vorgängen, sondern vielmehr aus dem eignen Wesen heraus dessen, was am Himmel vorgeht, und aus dem unabänderlichen Ablauf der himmlischen Bewegungen selbst unser Urteil bilden. Dann werden uns alle jene Bewegungen einfach erscheinen und viel einfacher, als die, welche bei uns auftreten." „Wir wollen nicht, sagt selbst Copernicus noch,[2] während wir das Erhabenste durchforschen, das vernachlässigen, was uns am nächsten liegt, oder in demselben Irrtum himmlischen Verhältnissen zusprechen, was irdischen Wesens ist." Für diese Anschauung ist der Himmel der Schauplatz eines streng gesetzmässigen Ablaufs, der durch göttliche

[1] Ptolemäus, Almagest lib. XIII, cap. 2., übersetzt nach Keplers lateinischer Uebertragung VI, 337 ff. (Ausgabe von Frisch: Bandzahl, Seitenzahl.)

[2] Copernicus, *de revolutionibus* etc., Ausg. der Soc. Copern. Thorunensis. pag. 15.

geistige Mächte bestimmt und erhalten wird, die Erde aber der Ort regellosen, vielleicht sogar von Dämonen nach dem Spiel einer wechselnden Laune durchkreuzten Geschehens.

Diesen Anschauungen tritt die moderne, mechanische Betrachtungsweise unvermittelt mit einem Male in der Philosophie des Descartes gegenüber. Descartes versucht in seiner Jugendarbeit, den *regulae ad directionem ingenii*, in umfassender Abstraktion die gesamte Wissenschaft der körperlichen Phänomene auf blosse Mathematik zurückzuführen. Da ist von einer Trennung himmlischer und irdischer Vorgänge oder von einem Eingriff beseelter Mächte in diese keine Rede mehr. Noch anschaulicher, wenn auch nicht principiell klarer zeigt sich die Ausscheidung dieser Annahmen in Descartes' *Principia philosophiae*, wo er in seiner kühnen, aber etwas flüchtigen Phantastik ein Weltbild auf Grund einer durchaus einheitlichen Mechanik vor unseren Augen entwickelt. Zwar bewies dieses Unternehmen keine dauernde Lebenskraft, da es sich nicht genügend auf einer der Wirklichkeit entstammenden Empirie aufbaute, als Ausfluss jedoch einer umfassenden und fruchtbaren Art der Weltbetrachtung übte es eine erhebliche Wirkung auf die Folgezeit aus.

Aber gerade die abstrakte Formulierung des neuen Princips, die Kühnheit, welche den Philosophen zu einer verfrühten Darstellung des neuen Weltbildes schreiten lässt, und besonders der Umstand, dass von einem Kampfe gegen eine vorhergehende, völlig entgegengesetzte Weltanschauung kaum eine Spur mehr wahrzunehmen ist, legt der historischen Forschung die Beantwortung der Frage auf, wo denn die Zwischenglieder der beiden zeitlich so nah aneinander gerückten, aber innerlich so entgegengesetzten Vorstellungsgruppen zu suchen sein mögen.

Hier kommt nun in erster Linie Kepler in Betracht. Keplers Philosophie zeigt ein Doppelantlitz nach rückwärts und vorwärts gewendet. Er ist von dem mittelalterlichen Weltbilde ausgegangen, welches ihm überliefert war, aber er hat in einer eigentümlichen Weise die Anregungen, welche ihm aus Ideen seiner Zeit zuflossen, verwendet und ausgebildet, um ein System zu schaffen, welches zur anderen Hälfte einen modernen Charakter trägt. Hier wird die Forschung zweck-

mässig anzugreifen haben, wenn es gilt den Ursprüngen des modernen Denkens aus dem mittelalterlichen nachzugehen. Und besonders deutlich sieht man von diesem Kreuzungspunkt aus nach vorwärts bereits die Wege sich abzweigen, auf denen die Entwicklung der mechanischen Weltanschauung fortschreiten sollte, die spekulative Richtung über Descartes und Spinoza, die exakte, die über Galilei und Huyghens in Newtons Gravitationstheorie endet. Andrerseits ist hier nach rückwärts noch verhältnismässig leicht zu durchschauen, aus welchen ursprünglichen Bedürfnissen und Anregungen die ersten Versuche mechanischer Denkweise in der Neuzeit herauswuchsen.

Aber so aussichtsvoll auch eine Untersuchung der Keplerschen Philosophie in der angedeuteten Richtung erscheinen muss, so wenig hat hier noch die strengere Forschung angegriffen. Noch immer ist selbst die abgeschmackte Anekdote vom fallenden Apfel nicht abgethan, die Newton zu seiner grossen Spekulation angeregt haben soll. Zwar wäre es angesichts der Arbeiten von Eucken, Prantl, Sigwart, Windelband u. A. nicht am Platze zu behaupten, dass Keplers Philosophie überhaupt unbeachtet geblieben sei. Vielmehr bleibt nur die schärfere Beleuchtung der Keplerschen Gravitationslehre, sowie überhaupt seiner mechanischen Weltbetrachtung im Zusammenhange seines Systems eine nur halb erfüllte Forderung. Immerhin begegnen wir einigen Ansätzen.

Schon Bailly in seiner *Histoire de l'Astronomie moderne* 1779[1] giebt eine richtige, wenn auch populär gehaltene, aber wol gänzlich vergessene Darstellung von Keplers Verdiensten um die mechanische Weltanschauung und preist ihn deswegen mit hohen Worten. Desto unfasslicher und bedauerlicher erscheinen ihm dementsprechend die mittelalterlichen Elemente seines Systems. Auch begegnen wir in Humboldts Kosmos einem feinen historischen Verständnis und einer zwar nicht vollständigen, aber korrekten Darstellung der einschlägigen

[1] Tome 2, § 27 ff. Die Abhandlungen des schwedischen Astronomen Melander scheinen dasselbe Thema zu behandeln:

Expositio inventorum Kepleri 1767. Ups.

Examen quaestionis, annon gravitas corporum coelestium mutua ante Newtonum nota fuerit 1769. Ups.

Sie sind uns nicht zugänglich gewesen.

Lehren und so finden wir bei Apelt und Reuschle[1] wichtige Studien zur Aufhellung von Keplers astronomischer Weltansicht. Die ausführlichste Darstellung scheint sich bei H. Hankel in dem Artikel „Gravitation" des 88. Bandes der Encyklopädie von Ersch und Gruber (1868) zu finden. In kurzen Zügen wird dort Keplers Lehre dargestellt, ohne dass jedoch alle entscheidenden Punkte zu völliger Klarheit gelangten,[2] ein Versuch, Kepler in die historische Entwicklung einzureihen, wird nicht gemacht, auch wird den inneren Schwierigkeiten, gegen die Kepler auf dem damaligen Standpunkt der Wissenschaft zu kämpfen hatte, sowie den mittelalterlichen Elementen seines Denkens keine gerechte historische Würdigung zu Teil.[3] Jedoch sind seine Verdienste um die mechanische Betrachtung der Himmelsphänomene mit einigen Worten treffend hervorgehoben.[4] Endlich mangelt es auch in neuester Zeit nicht an Hinweisen auf Keplers Gravitation, so bei Dühring und Norbert Herz, besonders aber bei Natorp,[5] der die Beschäftigung mit Kepler als Vorkämpfer der mechanischen Weltanschauung, bereits unter Hervorhebung der Angriffspunkte anempfiehlt. Dieser Anregung nun giebt die folgende Untersuchung Gehör. Sie beabsichtigt zunächst Keplers verwickelte Gravitationslehre darzustellen und bemüht sich zugleich im Rahmen dieser Darstellung den Ursprüngen dieser Lehre nachzugehen. Hierbei wird es sich herausstellen, dass bei Kepler eine besondere Erdgravitation auftritt, welche sich von der Gravitation der Sonne wesentlich unterscheidet, und es können daher, ohne dass dem Sachverhalt Zwang angethan wird, diese beiden Theorien gesondert behandelt werden. Zum Schluss wird sich dann der Blick auf Keplers Weltbild zu richten haben, so weit es sich von dem mittelalterlichen abhängig zeigt und es wird

---

[1] Apelt, Keplers astronomische Weltansicht 1849. Apelt, Reform der Sternkunde 1852. Reuschle, Kepler und die Astronomie 1871. R. giebt auch eine Darstellung der Keplerschen Gravitationslehre, ohne jedoch der hierbei auftretenden Schwierigkeiten Herr zu werden.

[2] Vergl. p. 323 Anm. 72. [3] p. 325. § 11 anfangs und öfter. [4] p. 325.

[5] Dühring, Kritische Geschichte der allgemeinen Principien der Mechanik. 2 Aufl. S. 178. Herz, Geschichte der Bahnbestimmung von Planeten und Kometen 1894. Teil 2. Natorp, Descartes' Erkenntnistheorie. 1882. S. 122 ff.

die Frage zu beantworten sein, in welchem Zusammenhange seine mechanische Betrachtung der Himmelsphänomene mit diesem steht.

Die Gravitation der Erde.

Am leichtesten gelangen wir zu Verständnis und richtiger Würdigung von Keplers Leistungen, wenn wir die Anregungen sammeln, aus denen seine neuen Konceptionen resultierten. Damit zeigt sich zugleich, welcher Art die zeitlich vorangehenden Anschauungsweisen waren, und manche Wendung, die uns heute wie selbstverständlich erscheint, erweist sich als ein bedeutender Fortschritt, sobald sie sich nur von dem Hintergrunde überwundener Vorstellungen abhebt.

Es ist verhältnismässig leicht, den Wegen nachzuspüren, denen Keplers Denken folgte, bis er zu einer neuen Wendung gelangte. Es hängt dies mit der Eigentümlichkeit seiner Persönlichkeit zusammen und dann wieder mit dem Umstand, dass diese Persönlichkeit in seinen Werken rückhaltlos zum Ausdruck kommt. Kepler zeigt sich von einem Reichtum der Erfindung, der immer von neuem überrascht, wenn man eines seiner Bücher in die Hand nimmt. Er hat nicht nötig ängstlich seine Entdeckungen zusammenzuhalten, um sich einen grossen Namen zu sichern. Aus diesem Reichtum heraus bringt er mit ungekünstelter Offenheit und unerschrockenem Mut die ganze Fülle seiner Einfälle zu Papier — auch der unfruchtbaren, die erledigt werden mussten, ehe das Wahre an das Tageslicht kam. Diese Produktionsweise ist trotz ihrer behaglichen Breite doch wieder von einem gewissen Enthusiasmus getragen. Man hat den Eindruck — besonders in den *Commentaria de motibus stellae Martis* und in der *Harmonice mundi* — als solle der Denker beständig in einen Dithyrambus ausbrechen, wie er dies in seiner Jugend liebte, und in der That steigert sich die phantasiereiche Darstellung seines Weltbildes in dem letztgenannten Werke zu glühenden Apostrophen an die Gottheit. Mit einem gewissen Stolz weist Kepler auf, welchen Ringens es bedurfte, um den Schleier vom Geheimnis des Weltenbaues zu lüften.

Durch diese Darstellungsweise, die alle Zuflüsse zu seinem Denken aufzeigt, steht Kepler im Gegensatz zu derjenigen

Publikationsmethode, die sich besonders in der reinen Mathematik seiner Zeit vorfindet und der es in erster Linie am Herzen lag, die Entdeckungswege, die zu den neuen Resultaten führten, zu verheimlichen. Er steht aber auch im Gegensatz zu jenem Ideal streng wissenschaftlicher Darstellung, welches die Persönlichkeit gänzlich zurücktreten lässt, um die objective Wahrheit allein wirken zu lassen — einem Ideal, welches wir wenige Jahre nach Kepler bereits in Descartes' kühler, korrekter Schreibweise in grosser Reinheit ausgeprägt sehen.

Besonders glücklichen Umständen verdanken wir es also, wenn es uns gelingen kann, Keplers Denken in seine Anfänge zu folgen. Hier wird nun an erster Stelle immer der Einfluss des Copernicus „jenes unbegreiflichen Mannes" zu nennen sein.

Von Maestlin, Professor der Mathematik zu Tübingen, wurde Kepler etwa um 1593 also im Alter von 22 Jahren in die Lehre des Copernicus eingeführt. Er ergriff sie sofort mit Macht, wurde schon damals in Disputationen ihr Verfechter und hat sie dann während seines Lebens stets in der gleichen kräftigen Weise verteidigt. Noch gegen Ende seines Lebens nannte sich Kepler einen Schüler des Copernicus — *ego seniculus jam Copernici discipulus.*[1] Zwar war damals in Deutschland die Anhängerschaft an den heliocentrischen Standpunkt nicht so gefährlich, wie zu derselben Zeit in Italien. Dass aber dennoch auch diesseits der Alpen einiger Mut dazu gehörte, sich zu der verfehmten Lehre zu bekennen, zeigt das Verhalten des Maestlin selbst. Dieser erging sich anfangs (1578) in Bezug auf seine Ansicht in freier Aeusserung, aber schon vier Jahr später zog er sich, wahrscheinlich auf Rat theologischer Freunde,[2] in seiner *Epitome astronomiae* wieder auf Ptolemäus zurück ohne Copernicus zu erwähnen. Andrerseits hielt ihn dies allerdings nicht ab, später als Professor der Mathematik seinen Schülern und unter diesen auch Kepler das Copernicanische System vorzutragen.

Es wird uns heut nicht leicht, die Wirkung des genialen Gedankens, welcher der Lehre des Copernicus zu Grunde liegt, in seiner vollen Wucht nachzufühlen, da wir von Jugend auf gewöhnt sind, ihn als etwas mehr oder minder selbstverständ-

[1] V, 8. [2] I, 37.

liches hinzunehmen. Einen Eindruck von ganz anderer Kraft musste er auf denjenigen ausüben, der in den Anschauungen der mittelalterlichen Astronomie lebte. Von dem Vorurteil der Göttlichkeit des Himmelsgewölbes und der Kreisbewegung beherrscht, hatte diese, um die thatsächliche Ortsveränderung der Gestirne zu erklären, zu immer künstlicheren Mitteln greifen müssen, und schliesslich den Himmel mit Epicykeln oder excentrischen Kreisen derart überladen, dass die Schwerfälligkeit dieses Apparates immer auffallender und lästiger wurde. Copernicus zeigt nun, dass wenigstens die überwiegende Menge dieser Voraussetzungen überflüssig wird, wenn wir die Erde als bewegt, die Sonne aber als Mittelpunkt der Welt betrachten. Nun enthüllt sich eine unerwartet einfache Architektur der Welt. Die Bewegung der Himmelskörper, von unbehülflichem mathematischen Apparat befreit, zeigt sich in grossartiger Einfachheit und ladet zur Bewunderung einer bisher versteckt liegenden durchsichtigen Anordnung der Welt. Zugleich aber eröffnet sich diese Aussicht als Folge eines überraschenden, aber ausserordentlich einfachen Schrittes, der Verlegung des Weltmittelpunktes aus dem Centrum der Erde in das der Sonne.

Wir werden uns noch des genaueren von dem Einflusse des Copernicanischen Gedankens auf Keplers Ausbau einer Weltarchitektur zu überzeugen haben. Hier galt es nur, den unabschätzbaren Einfluss des Gedankens auf ein Gemüt nahe zu führen, dem von Jugend auf eine ästhetische, durch eine hohe Phantasie getragene Betrachtung der Welt nahe lag. Bevor wir uns dieser umfassenderen Beeinflussung zuwenden, wird zu untersuchen sein, in welchen einzelnen Punkten Kepler durch Copernicus der Konception einer Gravitation näher geführt wurde.

Es ist hier am Platze auf eine Differenz hinzuweisen, welche das aristotelisch-mittelalterliche Weltbild von dem modernen principiell trennt und die im Folgenden sich wiederholt geltend machen wird. Aristoteles, Ptolemäus und die Astronomen bis auf Kepler glaubten ihre Aufgabe ausreichend gelöst zu haben, wenn sie die Bewegungen der Gestirne mathemathisch genau festgelegt hatten. Waren sie über die Gestalt der Bahnen und deren Abhängigkeit von der Zeit unterrichtet, konnten sie zu einem bestimmten Zeitpunkt den Ort des Ge-

stirns voraussagen, so war ihr astronomisches Bedürfnis befriedigt. Dem gegenüber fragt Kepler und nach ihm die moderne Astronomie auch nach dem Spiel der Kräfte, von welchen diese Bewegungen abhängen. Es beginnt im Gegensatz zu einer rein mathematischen Betrachtung, die jedes Gestirn, auch jeden Planeten vereinzelt sieht, die neue mechanische Fragestellung, die die Gestirne in gegenseitige Wechselwirkung stellt. Es wird sich, wie schon gesagt, dieser Gegensatz im Laufe unsrer Untersuchung in verschiedenen Formen ausgeprägt finden und wir wollen auf diese nun im einzelnen eingehen.

Für Aristoteles und Ptolemäus stand die Erde im Mittelpunkt der Welt und um diesen Mittelpunkt drehten sich alle übrigen Weltkörper. Für Copernicus dreht sich nur noch der Mond um die Erde; diese aber, wie die übrigen Planeten, kreist um die Sonne. Des Copernicus Auffassungsweise setzt also zwei Centralkörper: Die Sonne mit ihren Planeten einerseits und die Erde mit dem Mond andrerseits. Zu diesen beiden gesellten sich zu Keplers Zeiten noch andere, wie z. B. der Jupiter mit seinen Trabanten. Solange die Erde allein im Mittelpunkt der Welt stand, fiel ihr zwar eine besondere Dignität zu, aber es konnte der Begriff eines Centralkörpers als solchen nicht auftauchen. Nun gab es plötzlich mehrere Gestirne, die, von anderen umkreist, eine Rolle hatten, wie sie früher nur der Erde zukam. Auch bei Copernicus wird diese Lage nur mathematisch angeschaut. Aber allmählich musste, sobald solche Körper in der Mehrzahl auftauchten, die rein mathematische Betrachtung sozusagen in eine mechanische hinübergleiten. Und in der That ist die erste Andeutung einer mechanischen Betrachtung der Himmelsbewegungen an die erste Andeutung des erwähnten Begriffes vom Centralkörper geknüpft. Diese finden wir in Keplers höchst charakteristischer Jugendarbeit, dem *„Mysterium cosmographicum de admirabili proportione orbium coelestium“* (1596). Es heisst dort[1]: „Der Mond folgt oder wird vielmehr dahingezogen, wohin die Erde (und in welcher Weise) sie sich bewegt. Stelle Dir die Erde ruhend vor, niemals wird der Mond seinen Weg um die Sonne finden ...“ Zu der Mehrheit der Centralkörper kommt noch

[1] I, 158.

der Umstand, dass die Erde jetzt ein beweglicher Centralkörper ist, wie ihn die Alten noch nicht kannten. Da nun der Mond die Erde beständig umkreist, obgleich diese selbst sich vorwärts bewegt, so lag die Annahme eines „Mitschleppens" von seiten des grösseren Weltkörpers nicht mehr fern. Hiermit beginnt aber bereits eine mechanische Betrachtung dieses Himmelsphänomens im Gegensatz zu der bloss mathematischen. Eine bloss mathematische Anschauungsart würde die Mondbahn ohne Beziehung auf die Erdbahn betrachten. Da würde der Mond „allein" seinen Weg um die Sonne suchen müssen und zugleich in Kreisen um die Erde gehen, mit der er aber in keinerlei Verbindung stehen würde. Diese Vorstellungsweise erscheint Kepler ungenügend und so erklärt er die Mondbahn leichter mechanisch, indem er sagt, die Erde schleppe ihren Trabanten mit sich um die Sonne.

Es wird demjenigen schwer, dem eine mechanische Betrachtungsweise längst als die einzig mögliche in der Körperwelt in Fleisch und Blut übergegangen ist, sich in die ursprünglich äusserlich mathematische hineinzudenken und andrerseits wieder den ersten scheinbar selbstverständlichen Regungen mechanischer Anschauungsart gerechte Würdigung angedeihen zu lassen.

So mag dieser Keim zunächst unbedeutend erscheinen, und in der That bedurfte es weiterer spezieller Anregungen, die zu schärferer Ausprägung der bisher noch unbestimmt gehaltenen Behauptungen führten. Eine solche ging wiederum von Copernicus aus.

Die Verlegung des Weltmittelpunktes aus dem Centrum der Erde musste auch in Einzelheiten manche Konsequenzen mit sich führen.

Aristoteles hatte gelehrt, dass es einen absoluten Unterschied zwischen schweren und leichten Körpern giebt und dass die schweren dem Erdmittelpunkt zustreben, insofern dies der Weltmittelpunkt ist, dass sich dagegen die leichten aufwärts bewegen, weil sie geneigt sind, sich den Sphären zu nähern. Diese Auffassung ist nun für den, welcher sich auf den Standpunkt des Copernicus stellt, inhaltlos geworden, denn Welt- und Erdmittelpunkt fallen hier auseinander.

So wendet sich denn auch Kepler mehrfach gegen die

Aristotelische Ansicht. Er läugnet zunächst die begriffliche Trennung eines absolut Leichten und Schweren[1] und bekämpft danach die Bewegung zum resp. vom Weltcentrum. Aber da er bei seinen Lesern die Annahme des Copernicanischen Systems nicht voraussetzen darf, so sieht er sich genötigt zu andern Gründen zu greifen, während für ihn selbst wol *a priori* feststand, dass die Erde den Weltmittelpunkt nicht in sich birgt, wodurch die ganze Theorie hinfällig wird. Die Gründe, die er ins Feld führt, sind verschiedener Natur, die einen sind von deutlicher Fruchtbarkeit für die Weiterentwicklung der mechanischen Betrachtungsweise, die andern bewegen sich im Geleise scholastischer Begriffsspalterei.

Kepler versucht z. B. eine Art von vollständiger Aufzählung aller möglichen Fälle und zeigt dann das Unzutreffende einer jeden Annahme, eine Art der Beweisführung, welche hier die eigentlich bewegenden Gründe gar nicht braucht. Da soll zunächst „*ratione*", dann „*experientia*" bewiesen werden.[2] Geht man *ratione* vor, so könnte die Ursache für die Bewegung des Schweren nach dem Weltmittelpunkt entweder ausserhalb oder innerhalb des Schweren liegen. Läge die Ursache ausserhalb, so könnte sie entweder eine „natürliche" oder eine „gewaltsame" sein. Wäre sie eine natürliche, so könnte sie wieder entweder im Centrum der Welt oder in deren äusserster Grenze liegen. Aber Alles dieses trifft nicht zu und so bleibt denn nur übrig, dass das Schwere dem Weltmittelpunkt nicht zustrebt.

Wir ersparen uns das Eingehen auf diese weitschichtigen oft schwer verständlichen und doch nicht zwingenden Argumentierungen und bemühen uns statt dessen auf diejenigen Gründe vorzudringen, die in Keplers Denken thatsächlich von fruchtbarer Wirkung waren.

Aristoteles und Ptolemäus kennen — wie schon wiederholt gesagt — nur eine mathematische resp. metaphysische Betrachtung des Weltalls. Das Weltall ist kugelförmig; in seiner Mitte steht die Erde, deren Mittelpunkt das Weltcentrum ist. In koncentrischen Schalen liegen um diesen Punkt herum die Sphären, welche die Gestirne tragen. Findet nun eine Bewegung zum Weltmittelpunkt statt oder eine Flucht zu den

[1] I, 161; VI, 163 ff. [2] VI, 163.

Sphären, so geschieht dies nicht aus physischen Gründen' sondern deshalb, weil dem Weltmittelpunkt resp. seinem Gegenstück der Fixsternsphäre, eine gewisse Dignität innewohnt. Dem tritt nun bei Kepler fortwährend ein Argument gegenüber, welches zugleich die Grundlage der mechanischen Anschauungsweise ist[1]: Kein Punkt als solcher, und wäre es auch der Weltmittelpunkt, kann Ursache einer Bewegung sein. Eine solche kann immer nur in einem Körper wohnen, dem wir dann eine gewisse Anziehung zuschreiben. In diesem Satz haben wir das Fundament der Gravitationslehre. Die Schwäche der Aristotelischen Auffassung wird in der Wurzel getroffen. Bisher hatte es genügt, wenn für eine Bewegung — wie z. B. die des fallenden Steines — ihre Richtung (nämlich auf den Weltmittelpunkt) angegeben war. Durch die rein mathematische Bestimmung war dem Erklärungsbedürfnis genügt. Hier zeigt sich nun, dass zu der mathematischen Bestimmung noch die mechanische hinzukommen muss. Es ist der Körper anzugeben, in dem die Ursache der Bewegung wohnt.

Sobald dieser grosse Gesichtspunkt einmal gewonnen war, konnten die nächsten Fragen in betreff der Schwerkraft leicht beantwortet werden. Wie kommt es, dass die Anziehungskraft nach dem Mittelpunkt der Erde gerichtet ist? Es ist dies eine Folge ihrer Kugelgestalt. Die gänzliche Symmetrie des anziehenden Körpers bewirkt die Bewegung der von ihm angezogenen auf seinen Mittelpunkt hin. Wäre die Erde von anderer Gestalt, so würde die Richtung der Schwerkraft ebenfalls eine andere sein und die Punkte, denen sie zustrebte, wären andere.[2]

Wir können das Auftreten dieses fundamentalen Gedankens nicht allein auf Rechnung der Copernicanischen Lehre setzen, denn diese hatte nur negativ ausgesprochen, der Weltmittelpunkt liege nicht im Erdmittelpunkt. Um zu dem weiteren wichtigen Schritt zu gelangen, dass nur ein Körper, niemals ein mathematischer Punkt Ursache einer Bewegungsrichtung oder Quelle einer Anziehung sein kann, bedurfte es noch eines starken Anstosses aus der Erfahrung.

[1] III, 151; I, 159, 161; VI, 163 u. o. [2] III, 151.

Dieser ging nun von magnetischen Experimenten aus. Bereits die erste Stelle bei Kepler, welche die Rolle des mathematischen Punktes im Phänomen der Anziehung zweifelhaft macht, zeigt den Einfluss eines magnetischen Experimentes auf seine Betrachtung der Schwerkraft[1]: *Nullum punctum, nullum centrum grave est ... Nec pondus ex eo acquirit centrum, quod cetera ad se allicit aut ab illis appetitur: non magis atque magnes, dum actu ferrum trahit, ingravescit.* Und in einer Anmerkung wird dann auf die Bestätigung der magnetischen Beobachtung durch den Versuch hingewiesen. Zu voller Kraft und Klarheit aber gelangten diese Ansätze erst einige Jahre später, als Kepler mit dem Buche des Londoner Arztes William Gilbert bekannt wurde *„De magnete magneticisque corporibus et de magno magnete Tellure physiologia nova plurimis et argumentis et experimentis demonstrata, Londini 1600"*. Kepler muss Gilberts Buch bald nach seinem Erscheinen zwischen 1600 und 1602 gelesen haben. Er zollte ihm ausserordentliche Anerkennung. Mehrfach benutzt er die Gelegenheit, Gilbert zu rühmen: *Vir talis, cujus divinis inventis omnes naturae studiosos plurimum delectari convenit"*[2] und in der That ist die Anregung auch eine nicht unbeträchtliche, die Kepler von dort zufloss, wie sich später noch zeigen wird. Es geht durch Gilberts Buch eine starke Wertschätzung der irdischen Phänomene; Aristoteles wird verworfen, dagegen aber überall auf sinnliche Anschauung und Experimente gedrungen, die Gilbert für die wahren Grundlagen einer irdischen Wissenschaft erklärt; *„experimenta vera terrenae philosophiae fundamenta"*.[3] Ein Zug kräftiger Diesseitigkeit geht, selbst auf einen heutigen Leser wirksam, allenthalben durch Gilberts Buch, der um so energischeren Einfluss in einer Zeit ausüben musste, wo die theoretische Betrachtung der irdischen Phänomene erst im Aufsteigen begriffen war.

Von bestimmterer Wirkung aber war die Entschiedenheit, mit der Gilbert dem mathematischen Punkt als solchem die Möglichkeit einer Anziehung absprach. Im dritten Kapitel des ersten Buches wird von den Polen des Magneten gesprochen und sie werden als bestimmte Punkte in dem Magnetstein

[1] I, 159. *Myst. cosmogr.* 1596. [2] II, 221. [3] *De magnete.* cap. 17.

bezeichnet, von denen die Wirkung ausgehe. Aber es wird sofort sorgfältig hinzugefügt, dass nicht „von dem mathematischen Punkt die Kraft des Steines ausgehe, sondern von dessen Teilen selbst“ und diese Bemerkung tritt dann wiederholt auf. Das Studium des Magnetismus hat es eben ermöglicht, das Phänomen der Anziehung in der Nähe, man möchte sagen, unter völlig terrestrischen Bedingungen zu studieren. Die Anziehung eines so ungeheuren Körpers, wie die Erde ist, behält immer etwas von der Blässe des bloss theoretischen Gedankens zurück; die Anziehung des Magneten aber, der sich gänzlich in unserm Machtbereich befindet, macht uns die Erscheinung, so rätselhaft sie auch bleibt, vertraut und gestattet eine weitere experimentelle Untersuchung. Dass bei der magnetischen Anziehung die Wirkung nicht von mathematischen Punkten als solchen ausgeht leuchtet sofort ein. Es ist eben der Körper des Magneten selbst, der die Ursache abgiebt und dessen Kräfte sich dann in gewissen Punkten konzentrieren.

Und wie bei einem Magneten verhält sich die Sache bei der Erde auch. Vor Gilbert hatte man nach einem leeren Punkt am Himmel gesucht, von dem die Anziehung auf die Magnetnadel ausgehen sollte, z. B. einem Punkt im Sternbild des grossen Bären. Ein Schritt weiter war schon die Annahme grosser Eisenmassen, die wenigstens in der Erde gelegen waren.[1] Für Gilbert aber wird die Richtung der Magnetnadel nicht mehr durch irgend einen beliebigen mathematischen Punkt am Himmel oder durch vereinzelte Eisenmassen bestimmt, sondern der ganze Erdkörper selbst ist der Sitz der Kräfte, die sich zu einer endgiltigen Richtung zusammenthun, welche durch die Magnetnadel angezeigt wird. Dass hier Schwerkraft und magnetische Anziehung noch nicht scharf gesondert sind, ist unläugbar. Keineswegs wird aber hierdurch der Wert der Betrachtungsweise beeinträchtigt, welche der bloss metaphysisch-mathematischen Auffassung des Phänomens der Schwere ein Ende machte und statt dessen seine mechanische anbahnte.

---

[1] POGGENDORF, Gesch. d. Physik. S. 274.

Damit aber war zunächst ein weiterer Schritt auf die Gravitation von einem Weltkörper zum andern nicht gethan. Dieser geschieht erst durch Verknüpfung der bisher aufgedeckten Anregungen und Resultate mit einem weiteren Problem, welches zunächst weit abzuliegen scheint, schliesslich aber Kepler als Schlussglied einer uralten, weit ausgedehnten Bewegung zeigt, nämlich der Anstrengungen um die Ergründung des Wesens von Ebbe und Flut, auf die wir in möglichster Kürze zurückgreifen müssen.

Die ersten Nachrichten über die Gezeiten sind den Griechen durch die Phönizier zugekommen.[1] Schon Plato und Aristoteles beschäftigen sich nach Mitteilungen der Doxographen mit dem Problem. Plato denkt an ein schaukelndes Auf- und Abströmen der Gewässer im Innern der Erde, das seinen Ursprung einem Ein- und Ausatmen verdankt. Aristoteles sucht den Grund in den mit dem Gang der Sonne wechselnden Winden. Beide kennen noch keinen Einfluss des Mondes. Ueberhaupt geschieht das Aufleben der Theorie immer nach Einströmen neuen empirischen Materials und dieses wird wiederum grösseren Unternehmungen der Schifffahrt verdankt. Derartige Momente sind die Fahrten der Phönizier in grauer Vorzeit, der Alexanderzug, die Reise des Pytheas und endlich besonders die neu auflebende Schiffahrt der Renaissance.

Die Reise des Pytheas gab für die späteren Studien des Eratosthenes, Krates, Seleukos das grundlegende Erfahrungsmaterial. Sie enthielten die ersten, wenn auch verschobenen Proben der Mondtheorie. Das Vollkommenste giebt Posidonius. Bei ihm findet sich, wahrscheinlich auf Grund alter Erfahrungen der Gaditaner, die tägliche und monatliche mit den Bewegungen des Mondes im allgemeinen koincidierende Periode der Gezeiten.

Es ist hierbei auf die ausreichende Exactheit der mathematischen Betrachtung in der Wiedergabe der zeitlichen Koincidenz hinzuweisen gegenüber den vielfach auftretenden, aber schwachen Versuchen einen kausalen Zusammenhang aufzufinden, wie wir sie schon bei Plato und Aristoteles bemerkten.

[1] Die Darstellung folgt, was die Antike anlangt, BERGER, Geschichte der wissenschaftlichen Erdkunde der Griechen.

Einen neuen grossen Aufschwung bekam das Problem, nachdem im Mittelalter im wesentlichen nur antike Vorstellungen reproduziert waren im Anschluss an das rege Schifffahrtsleben der Renaissance. Wir besitzen in dem Werke des Franciscus Patritius, *nova de universis philosophia*, Ferrara 1591, Pancosmia, lib. 28 ff. eine reiche historische Darstellung der Bemühungen dieser Zeit, der wir umsomehr folgen dürfen, als Patritius auch auf Kepler die Anregung zum Nachdenken über dieses Problem übertrug.

Nach einer kurzen unvollständigen Darstellung der antiken Lehren und Erwähnung einiger mittelalterlicher Schriftsteller giebt Patritius eine Uebersicht über das zu seiner Zeit vorhandene Erfahrungsmaterial. Es ist dies eine erdrückende Fülle von Einzelbeobachtungen aller möglichen Meere, eine Fülle, die dem Emporkommen theoretischer, anfangs aber nur annähernd richtiger Vorstellungen, hinderlich sein musste. Er schliesst seine Aufzählung mit den Worten: *Haec marini aestus tam varii notitia a centum citra circiter annis per navigationes innotuit.*

Die Wiederaufnahme der theoretischen Sichtung schreibt Patritius dem Federicus Chrysogonus zu, dessen Schriften die zeitliche Koincidenz von Ebbe und Flut mit der Mondbewegung enthalten und der vermutlich aus den Alten geschöpft hat. An diesen Chrysogonus schliesst sich nun eine umfangreiche Litteratur an. Eine Partei für sich bilden die Anhänger der Mondtheorie, wie Chrysogonus, Federicus Delfinus, Augustinus Caesareus und viele unbekannte Namen bis auf Telesius. Daneben kommen auch gänzlich andere Meinungen vor, die aber vereinzelt bleiben. Am Anfang seines 29. Buches der oben erwähnten Schrift stellt Patritius endlich die verschiedenen Meinungen über die Ursache des Phänomens zusammen, von denen wir hier einige wiederholen, um ein Bild von der Lebhaftigkeit der litterarischen Bewegung zu geben: Da finden wir ein Zurückgreifen auf die Wirkungen der Sonne durch Abkühlung und Erwärmung, des Windes, des Wasserdampfes, der Lage und Gestaltung der Meeresküsten, der Meeresströmungen, der Refraktion und Reflexion des Sonnenlichtes, des Mondlichtes, der Anziehung des Mondes.

Diese umfangreiche Kompilation des damals vorhandenen

Materials hat nun Kepler nach seiner eigenen Angabe gelesen. Es kann nach einer Durchmusterung der ausgesprochenen Thatsachen und Ansichten kaum ein Zweifel zurückbleiben, dass im Monde die Hauptursache des Phänomens zu suchen ist, und auch eine Anziehung des Mondes auf die Gewässer wird bereits ausgesprochen. Den grossen genialen Schritt, den Kepler nun aber thut, finden wir darin, dass er diese Anziehung des Mondes für eine Kraftwirkung erklärt, welche mit der Anziehung der Erde auf Körper ihrer Oberfläche ihrem Wesen nach identisch ist. Er subsumiert die durch Tausende von Meilen sich erstreckende Fernwirkung des Mondes unter das scheinbar völlig terrestrische Phänomen der Erdanziehung und überbrückt dadurch zum ersten Mal die Kluft, welche die mechanische Betrachtung irdischer Vorgänge von derjenigen der himmlischen trennte. Wir können es uns nicht versagen die bisher — wie es scheint — unbeachtet gebliebenen Worte hierher zu setzen, in denen Kepler als ein Vorläufer Newtons ersteht. Sie finden sich in einem Brief vom 2. Januar 1607 an Herwart[1]: *Aliquam multa de hac re (scil. de fluxu et refluxu maris) in Fr. Patricio inveniuntur: quamvis is perperam Lunam (si bene memini) excludere conatur a consideratione causarum. Ex illo Germano auctore nata mihi est haec speculatio: a Luna maria sic attrahi, ut gravia omnia ipsaque maria attrahuntur a Terra.*

Wir sind aber mit der Aufzählung der Elemente noch nicht zu Ende, deren es für Kepler bedurfte um den neuen, epochemachenden Schritt zu thun. In erstaunlicher Weise treten in diesem Falle die Vorbedingungen für eine grosse Entdeckung zeitlich glücklich zusammen. Es liegt die letzte notwendige Bedingung in der Anschauungsweise von der Beschaffenheit des Mondes, die sich zu Keplers Zeiten Bahn brach. Aristoteles hatte den Mond zu den Sternen gerechnet, diese aber als verdichtete *quinta essentia* aufgefasst, jedenfalls also den Mond dem Wesen nach von der Erde principiell getrennt. Für diese Auffassung war eine Fernwirkung auf den Mond und von diesem zurück völlig ausgeschlossen, da der Mond

[1] III, 455.

mit der terrestrischen Materie als himmlisches Gebilde nichts zu thun hatte. Schon vor Kepler jedoch beginnt man den Mond wieder als einen Weltkörper von irdischer Beschaffenheit aufzufassen, wie dies in naiver Weise in der Antike bereits hie und da geschehen war. Eine solche Ansicht vertritt Patritius[1] und gerade auch Keplers Lehrer Mästlin war es wieder, der seinem Schüler die neue Auffassungsweise zuführte: *[Atque ut spatium Luna ex orbe Terreno motumque sortita est], sic et multas conditiones globi Terreni adeptam, puta continentes, maria, montes, aerem, vel his aliqua quocunque modo correspondentia, multis conjecturis Maestlinus probat.*[2] Und Galilei bekräftigte diese Meinungen durch seine Entdeckungen mittelst des Teleskops.[3]

Hiermit erst ist der Kreis der Vorbedingungen geschlossen, von denen aus Kepler den ersten Schritt zur Aufstellung einer Gravitationslehre thun konnte. Es waren dies, um noch einmal zusammenzufassen:

1. Die Verlegung des Weltmittelpunktes aus dem Erdcentrum und damit die Zerstörung der Aristotelischen Unterscheidung des absolut Schweren und Leichten,

2. der Anstoss der magnetischen Untersuchungen Gilberts, der für den Sitz der Anziehung das Körperliche erklärte und so die rein mathematische Betrachtung durch die mechanische ersetzte,

3. die bei der Erscheinung der Gezeiten entdeckte Koincidenz der Mond- und der Flutbewegung und die daraus gefolgerte Anziehung des Mondes,

4. die neu von Maestlin wieder aufgenommene und von Galilei bestätigte Ansicht von der terrestrischen Beschaffenheit des Mondes.

Waren dies auch die Vorbedingungen der neuen Erkenntnis, so bleibt dennoch der letzte Schluss nicht weniger bewunderungswürdig, den Kepler that, als er die Anziehungskraft des Mondes der Schwerkraft der Erde subsumierte.

Nachdem so die Entfernung zwischen Erde und Mond überbrückt war, konnte eine weitere Abstraktion nicht aus-

[1] a. a. O. *Pancosmias* lib. 20: *de Luna.* [2] I, 159.
[3] *Dissertatio cum nuncio sidereo.* II, 495 ff.

bleiben. Nunmehr muss zwischen den irdischen Körpern überhaupt eine gegenseitige Anziehung bestehen. Ein grosser Stein, welcher von der Erde getrennt ist, wird nicht nur von dieser angezogen, sondern er zieht auch umgekehrt die Erde an, wenn auch in weit geringerem Masse. Ja zwei im Weltenraum allein befindliche Steine würden bis zur Berührung aufeinander zufliegen und zwar würden sie in einem Punkt zusammentreffen, dessen Entfernungen von den ursprünglichen Ausgangspunkten den Gewichten der Steine umgekehrt proportional wären.[1]

Auf dem Boden dieser Verallgemeinerung würde man vom heutigen Standpunkt den Schritt zu einer allgemeinen Weltgravitation für naheliegend halten können. Doch ist dem nicht so. Es scheint zwar nur noch ein Kleines, nachdem Erde und Mond durch gegenseitige Einwirkung verbunden waren, nunmehr auch Sonne und Planeten ebenso zu verbinden. Aber diese Meinung wird man nur so lange hegen, als die Schwierigkeiten unbekannt bleiben, die sich der Ausbildung einer solchen Verallgemeinerung entgegenstellten. In der That verboten zunächst Keplers Vorstellungen von der Beschaffenheit der Gestirne einen derartigen Schritt.

In diesen Vorstellungen lassen sich verschiedene Elemente aufzeigen. Zunächst ist die aristotelische Vorstellung nicht völlig aufgegeben, der zufolge die Gestirne etwas unkörperliches — Verdichtungen der *quinta essentia* sein sollten. Dann aber hält es Kepler doch wieder für nicht unmöglich, dass viele Weltkörper, unter ihnen auch Fixsterne, von terrestrischer Beschaffenheit seien[2] — der Jupiter werfe einen Schatten, wie Erde und Mond, und die Venus entbehre des Lichts auf der der Sonne abgekehrten Seite. Wie dem nun auch sei, jedenfalls ist bei Kepler die durchgängige Anerkennung der körperlichen Beschaffenheit aller Gestirne noch nicht vollzogen, und somit der Boden für eine allgemeine Weltgravitation noch nicht vorhanden.

Dieser Umstand bleibt aber von minderem Gewicht gegenüber den Anschauungen Keplers vom Wesen der Sonne, die bei ihm eine von allen Himmelskörpern durchaus gesonderte Rolle spielt. Diese Anschauungen waren es, die einerseits die

[1] III, 459. [2] VI, 168.

Verallgemeinerung der Erdgravitation auf das Sonnensystem ausschlossen, andrerseits aber wiederum eine besondere Sonnengravitation hervorriefen, die wir nun zum Gegenstand der Untersuchung machen wollen. Es wird dabei nötig sein, dass wir zunächst einen Teil des Keplerschen Weltbildes überhaupt entwickeln, mit dem wir den bisherigen Kreis verhältnismässig streng mechanischer Betrachtung verlassen, und uns Gedankenbildungen zuwenden, die in ihrer Seltsamkeit dem ersten Anblick unfruchtbar erscheinen dürften, in Wirklichkeit aber die ersten Ansätze zu neuen höchst fruchtbaren Vorstellungen enthalten.

Die Gravitation der Sonne.

Bereits bei Copernicus finden wir eine gewisse Sonnenverehrung. Er sagt: „*Non inepte quidam (solem) lucernam mundi, alii mentem, alii rectorem vocant. Trimegistus visibilem deum, Sophoclis Electra intuentem omnia.*“[1] Es ist eine alte Ansicht, die Copernicus damit ausspricht. Dem für die Grundbedingungen des menschlichen Lebens empfänglichen Gemüt erscheint die Sonne verehrungswürdig, und so liesse sich leicht eine Reihe von Aeusserungen von allen möglichen Orten und Zeiten zusammenstellen, die auf Sonnenverehrung deuten, wenn auch eine Verdichtung zu einem eigentlichen Sonnenkultus nur an wenigen Punkten zustande kommt. Zu dieser natürlichen Entwicklung tritt bei Copernicus als verstärkendes Moment noch die besondere Rolle, die die Sonne in seinem System als Mittelpunkt der Welt spielt.

Bei Kepler finden wir diese Sonnenverehrung wieder, aber in reicherer Ausgestaltung und auf eigentümliche Weise mit weiteren Elementen durchsetzt. Kepler denkt sich das Weltall noch kugelförmig. Die Kugelgestalt der Welt wird, wie bei Copernicus, ihrer Schönheit, Vollkommenheit, Göttlichkeit wegen festgehalten und nun in eigenartiger Weise mit dem Dogma der Dreieinigkeit verbunden.[2] Im Weltcentrum steht die Sonne —

[1] Cop., a. a. O. pag. 30.

[2] In diese Anschauungen wird auch noch das Irrationale hineingezogen, welches seit dem Altertum vielfach für göttlicher Natur erklärt wird. So zuletzt bei Cusa, aus dem Kepler schöpft. Aber wir übergehen diese Speculationen, da sie für unseren Zweck belanglos sind. Vergl. I, 122. ferner Lasswitz, Geschichte der Atomistik, Bd. 1, S. 175 ff.

inaccessa lux, *imago Dei*[1] —, die Fixsternsphäre ist das Bild des *filius* und die von der Sonne nach allen Seiten ausgehenden Strahlen, deren Wesen wir im Folgenden noch genauer zu betrachten haben werden, sind der Wiederschein des *spiritus sanctus*. Nicht genug vermag Kepler das in der Mitte stehende Ebenbild Gottes zu preisen, von dem „alles Licht, alle Wärme, alles Leben" ausgeht. Ihm gegenüber befindet sich der Fixsternhimmel in einer ziemlich bedeutungslosen Lage. Er ist ungeheuer weit entfernt, aber verhältnismässig dünn, nach aussen vielleicht durch eine Eisschale kugelförmig begrenzt.[2]

Für die im Mittelalter massgebende Anschauung stand Gott ausserhalb der Welt, der Himmel war noch der Ort rein göttlichen Geschehens und der Vollkommenheit, aber die Erde der Schauplatz der unvollkommnen, zum Teil ungöttlichen und sündhaften Vorgänge. Es gab sich die Verschiedenheit des moralischen Wertes der Dinge im allgemeinen auch durch ihren Ort in der Welt zu erkennen. Diese Meinungen sind nun bei Kepler verschwunden. Jetzt steht die Gottheit oder besser ihr Ebenbild in der Mitte. Die Sonne durchleuchtet das gesamte All; von ihr geht „alles Licht, alle Wärme, alles Leben" aus. Hier giebt es keinen Ort der Unvollkommenheit mehr. Der tiefe Dualismus des Christentums ist aufgehoben und statt dessen residiert eine das All durchdringende Gottheit im Mittelpunkt der Welt. Allerdings wird sich Kepler, der hier als echtes Kind der Renaissance dasteht, des scharfen Kontrastes dieser Anschauungen gegen die specifisch christliche Weltordnung nicht bewusst. Er verbindet sie naiv mit den christlichen Lehrmeinungen, die ihm überkommen waren, und zeigt keinen Ansatz, seine in kraftvoller Anschaulichkeit dastehende Weltanschauung auch begrifflich zu philosophischer Klarheit zu steigern.

Aber diese Ideen entspringen nicht sowol den Neigungen

---

[1] Die Anschauungen werden wiederholt auseinandergesetzt, zuerst im *Myst. cosmogr.*, I, 122. Die Auffassung des *spiritus sanctus* ist schwankend, so schon I, 122 u. 123.

[2] VI, 144. Eine bei den Theologen der Zeit auftretende Meinung, die sich stützt auf Bibelstellen, wie Gen. 1, v. 4 u. Ps. 148, v. 4. Vergl. auch GALILEI, *Juvenilia*: ediz. naz. T. I, p. 40.

der Zeit als der eigensten Persönlichkeit des Denkers. Bei Kepler ist alles uneingeschränktes, diesseitiges Leben. Er ist von früher Jugend in fortwährender Bewegung, voller Pläne und Bethätigung selbst in drückender Sorge durch Unglück in der Familie und materielle Bedrängnis. Zum Spott dient ihm das *„genus hominum desperabundum et melancholicum"*. Wir konnten bereits auf den Reichtum seiner Erfindung und auf die lebhafte Offenheit hinweisen, mit der er den Leser auf all den Kreuz- und Querwegen vorwärts führt, die er selber gegangen, bis er in den Besitz der Wahrheit gelangte. Dieser nie versiegende Reichtum der Einfälle scheut sich nicht, alles in seinen Bereich zu ziehen, was zur Erläuterung der vorgetragenen Meinungen dienlich schien. Meteorologische, mechanische, medizinische, musikalische, poetische Analogieen werden nicht verschmäht, psychische Phänomene, Vergleiche aus dem Geschlechtsleben, alles dies wird mit naiver Lust am Gegenwärtigen herangezogen. Die Schwerfälligkeit und Seltsamkeit seiner Ideen entspringt bei starker innerer Anschaulichkeit und Klarheit oft nur dem allzu ungestümen Begehren, das Lebensvolle zu einer grossen Einheit zusammenzuschliessen. Man ist versucht an Rabelais' unerschöpfliche Fülle zu denken, wenn auch dessen Neigung zu grotesker Satire ausbleibt, und treffend finden seine eigenen Worte auf Kepler Anwendung: *„Inertia mors philosophiae, vivamus nos et exerceamur.*[1] —

So ist die Welt also nicht mehr in zwei heterogene Hälften gespalten, sondern Gott steht in ihrer Mitte, sie ist eine innerlich durch und durch einheitliche, und damit ist die Vorbedingung auch für ein durchaus einheitlich geartetes Begreifen der gesamten körperlichen Phänomene gegeben. Wir haben hier den Nährboden, auf dem die neue mechanische Weltanschauung gedeihen konnte, denn erst als der Gegensatz zwischen Himmel und Erde verschwunden war und ein einheitliches — hier von der Sonne ausgehendes — Prinzip die Welt beherrschte, konnten Meinungen entstehen, die als Vorläufer der modernen anzusehen sind.

Wie gelangte nun Kepler auf dem Boden der geschilderten Speculationen zu greifbareren Festsetzungen?

---

[1] V, 258.

Hier sind ihm wieder Anregungen von Copernicus zugeflossen, der bereits einige Ansätze mechanischer Denkweise zeigt. Wenn diese auch von Kepler nicht weiter ausgebildet wurden, so glauben wir sie doch erwähnen zu müssen, da uns bekannt ist, dass Kepler von ihnen Notiz genommen, ja dass er sie als besonders beachtenswert hervorhebt. Man wird annehmen müssen, dass durch solche Anstösse für die mechanische Betrachtungsart die notwendige Geistesstimmung vorbereitet wurde.

Unter den verschiedenen Gründen für die Kugelgestalt der Welt führt Copernicus auch die Analogie gewisser Weltkörper an: Sonne und Mond seien kugelförmig. Aber er fügt auch schon folgendes Argument hinzu: die flüssigen Körper hätten die Neigung sich in Kugelgestalt zu begeben, wie man an den Wassertropfen sehen könne. Wenn nun schon irdischen Körpern eine solche Neigung innewohne, wieviel mehr sei diese den himmlischen zuzuschreiben![1] Hier wird zwar noch mit den Begriffen der himmlischen und irdischen Körper operiert, aber das Emporsteigen einer terrestrischen Empirie ist unverkennbar.

Eine zweite stärkere Anregung, die Kepler hier zu Teil wurde, entspringt einer späteren Stelle des Copernicus, die auch von Humboldt schon citiert und gewürdigt wird[2] und die eine schärfere Ausführung des eben angedeuteten Gedankens enthält. Copernicus kann die Koincidenz des Welt- und Erdmittelpunktes nicht mehr beibehalten, er gerät in Zweifel über die Richtigkeit der aristotelischen Ansichten vom Wesen des Schweren und Leichten und gipfelt endlich in folgenden Worten: *Equidem existimo gravitatem non aliud esse, quam appetentiam quandam naturalem partibus inditam a divina providentia opificis universorum, ut in unitatem integritatemque suam sese conferant in formam globi coeuntes. Quam affectionem credibile est etiam soli, lunae ceterisque errantium fulgoribus inesse, ut ejus efficacia, in ea, qua se repraesentant, rotunditate permaneant, quae nihilominus multis modis suos efficiunt circuitus.*[3]

Bei Copernicus bleiben diese Ansätze vereinzelt. Seine

---

[1] Cop., a. a. O. pag. 11. [2] Kosmos, Bd. 2, p. 348, resp. 500.
[3] Cop., a. a. O. pag. 24.

Arbeit war mathematischer Natur. Er verharrt von einigen Eingangskapiteln abgesehen in den Grenzen der alten lediglich mathematisch gewendeten, unmechanischen Astronomie; aber bei Kepler mögen die dargestellten allgemeinen Ideen und kleinen Einzelanregungen die Neigung erzeugt haben, mechanische Ueberlegungen bewusst in den Vordergrund zu stellen. War so der Boden da, auf dem die Idee einer Sonnengravitation erwachsen konnte, so bedurfte es doch immer noch besonderer, von Kepler selbst ausgehender Anlässe, um die vorhandenen Keime zum Wachsen zu bringen.

Wenn wir dem historischen Gang der Entdeckungen folgen, so finden wir die erste Bemerkung, die einen festen Ausgangspunkt abgab, bereits in dem mehrfach erwähnten *Mysterium cosmographicum*, Keplers merkwürdiger Jugendschrift, die im Keime fast sämtliche wesentliche Wendungen seines späteren Denkens erkennen lässt. Kepler berechnet hier die Geschwindigkeiten der Planeten auf ihrem Weg um die Sonne und findet, dass diese desto geringer werden, je weiter der Planet von der Sonne absteht. So hat in der That (nach heutigen Angaben) Mercur eine durchschnittliche Geschwindigkeit von ca. 47 km pro Sekunde, Venus von 34,7 km, die Erde von 30 km und so fort. Diese Thatsache, welche Kepler zu vielem Nachdenken Anlass gab und deren zahlenmässige Angaben er später in seinem dritten Gesetz zusammenfasste, regte ihn zunächst zu positiven Aufstellungen über Beziehungen zwischen Sonne und Planeten an[1] und gab ihm jene denkwürdigen Worte ein, welche den Gedanken einer Sonnengravitation zum ersten Male aussprechen: ... *Statuendum est ... unam esse motricem animam in orbium omnium centro, scilicet in Sole, quae, ut quodlibet corpus est vicinius, ita vehementius incitet: in remotioribus propter elongationem et attenuationem virtutis quodammodo languescat. Sicut igitur fons lucis in Sole est, et principium circuli in loco Solis, scilicet in centro: ita nunc vita, motus et anima mundi in eundem Solem recidit: ut ita fixarum sit quies, planetarum actus secundi motuum, Solis actus ipse primus, qui incomparabiliter nobilior est actibus secundis in rebus omnibus: non secus atque Sol ipse et speciei pulchritudine, et*

[1] I, 174.

virtutis efficacia, et lucis splendore ceteris omnibus longe praestat. Hic jam longe rectius in Solem competunt illa nobilia epitheta, Cor mundi, Rex, Imperator stellarum, Deus visibilis et reliqua. Die grossartige Neuheit und siegreiche Gewalt des Gedankens steigern die Rede zur Höhe des Dithyrambus, in dem Keplers Sonnenkultus und damit zusammenhängende Weltanschauung in helles Licht treten.

Aber so kurz und klar diese Worte auch die Sonne als alleinige Ursache der Planetenbewegung hinstellen, so umständlich war doch die nähere Begründung der neuen Behauptung, denn zunächst geriet Kepler durch diese in schroffen Gegensatz gegen die bis dahin angenommenen Ansichten. Welches sind nun diese Ansichten, und wie werden sie von Kepler bekämpft?

Die Alten hatten sich die Sterne an krystallenen Sphären (*adamantini orbes*) befestigt gedacht. Es wurde hierdurch zuerst begreiflich gemacht, wie es kommt, dass sämtliche Gestirne und besonders die Fixsterne sich in gleichen Zeiten und auf parallelen Kreisen um die Erde drehen; aber es wurde auch einem primitiven mechanischen Bedürfnis genügt, denn, indem man die Gestirne an den starren Kugelschalen befestigte, war die Frage naiv erledigt, was denn die Himmelskörper am Himmel festhalten möge. Aber diese Sphären hatten nach langem Bestand im Mittelalter bereits Copernicus bedenklich gemacht,[1] der sich ihrer jedoch noch nicht entledigte. Dies geschah erst durch Tycho Brahe, der hiermit der Weltmechanik freie Bahn machte. Tycho, dem die Sphären von vornherein unwahrscheinlich vorkommen mochten, wurde durch die Studien über den neuen Stern in der Cassiopeja angeregt, diese Gebilde gänzlich fallen zu lassen. Den entscheidenden Anstoss gaben aber seine Betrachtungen über das Wesen der Kometen. Diese sollten sich der mittelalterlichen Astronomie zufolge in dem zwischen Erde und Mondsphäre befindlichen Raum, also „sublunar" bewegen. Es war diese Annahme wol weniger die Folge von Beobachtungen und Rechnungen, als eine Konzession zu Gunsten der undurchdringlichen Sphären und der Unveränderlichkeit des Himmelsgewölbes. Tycho fand nun, dass die

[1] III, 181.

Kometen viel weiter von der Erde entfernt sind als der Mond, dass ihre Bahnen die Sphären der Sternenwelt durchkreuzen müssten, dass sie also supralunar seien und so gelangte er denn dazu, die Existenz der Sphären endgültig abstreiten zu können.[1]

Dieser Schritt hat auf Kepler einen entscheidenden Eindruck gemacht. Wiederholt rühmt er Tycho deswegen.[2] Nun füllt er den Himmelsraum mit der *„aura coelestis“*, aber es wird nun auch die Frage doppelt brennend, „wie können die jedem Weltkörper beigegebenen Götter und Seelen den Planeten durch den Weltenraum fortbewegen, wo doch dem runden Körper weder Flügel noch Beine zu Gebote stehen, durch deren Bewegung die dem Stern innewohnende Seele ihren Körper durch den Himmelsäther von der Stelle bringen könnte, dem Vogel in der Luft ähnlich, der durch Druck und Gegendruck sich von der Stelle bewegt“? Und diese Frage erforderte zu ihrer Beantwortung ein doppeltes. Es mussten erstens die alten Meinungen beiseite geschoben, und dann konnte die Sonnengravitation zur Erklärung herangezogen werden.

Die Anschauungen des Aristoteles und damit im wesentlichen auch die der Astronomen bis Kepler selbst stellt er folgendermassen dar:[3] Aristoteles nahm 49 (oder mehr) feste Sphären im All an, deren jede einen besonderen *„motor“* hatte, welcher die Richtung und Geschwindigkeit der Bewegung bestimmen musste. Diese Beweger waren, wie ihre Bewegung, ewige Wesen und da nur das Immaterielle des Ewigen teilhaftig sein kann, selbst immateriell und somit von der bewegten Materie gesonderte, unbewegliche „Prinzipien“. Die Beweger waren göttliche Intellekte, welche den Himmelsbewegungen vorstanden. Hierzu muss aber noch eine *anima motrix* kommen, die mit der Sphäre enger verbunden war und ein Zwischenglied zwischen dem Bewegen und dem Bewegten bildete. Diese Vorstellungen wurden durch die Epicykelntheorie verwickelter. Hier mussten zwei *animae motrices* angenommen werden, deren

---

[1] Tycho Brahe: *Astronomiae instauratae progymnasmata*... Pragae 1602. Vergl. Humboldt, Kosmos Bd. II, p. 352. Weitere Gründe Tychos werden erwähnt III, 312.

[2] III, 149, 177 etc. [3] III, 176.

eine der Bewegung der Sphäre vorsteht, deren andere den an dem Epicykel befestigten Planeten lenkt (Peurbach) und diese Schwierigkeiten wurden nicht geringer, wenn man den Epicykel durch den excentrischen Kreis ersetzte.

In welcher Weise tritt nun Kepler diesen Anschauungen entgegen? Er leugnet zunächst, wie schon gesagt, die Existenz der krystallnen Sphären und versucht dann, nachdem nun die Planeten Vögeln gleich in der *aura aetherea* ihre genau kreisförmige Bahn suchen müssen, die Thätigkeit des denkenden *motor* und der bewegenden *anima motrix* schärfer zu umschreiben. Er zählt die Aufgaben zusammen, die solch ein Planeten-Intellekt zu lösen haben würde, beurteilt die Möglichkeit einer solchen Thätigkeit vom Standpunkt des menschlichen Intellekts und findet dann, dass die Sache höchst schwierig und verwickelt sein und damit die ganze Anschauung unwahrscheinlich werden würde. Man denke sich z. B. die leitende Intelligenz, der *deus motor*, habe einen Planeten auf einem excentrischen Kreis um die Sonne herumzuführen, welche also nicht im Mittelpunkt des Kreises steht. Was müsste solch eine Intelligenz dann fortwährend beachten? Auf einer Kreislinie um einen Punkt herumzugehen, der sichtbar in der Mitte steht, kann als möglich gelten, indem man immer die Entfernungen abschätzt und versucht stets die gleiche festzuhalten. Sehr viel schwieriger ist aber die Aufgabe auf einem Kreise um einen festen, sichtbaren Punkt herumzugehen, der nicht im Mittelpunkt steht. Hier müssen fortwährend die Entfernungen abgeschätzt und, da sie bald länger, bald kürzer sind, auf komplizierte Weise erst von dem Geiste berechnet werden, ehe sie der *anima motrix* zugeflüstert werden können. Kepler legt nun diese Thätigkeit mathematisch genau fest[1] und findet schliesslich: *Quo pacto hic motor planetae in multis simul occupabitur.* Der Einwand aber, den Jemand wohl erheben dürfte, dass eine göttliche Intelligenz vielleicht andere Wege beschreiten könnte, wird mit kühnen Worten zurückgewiesen: „Die Kreisbewegung wird auf dieselbe Weise vollzogen, wie sie erklärt wird, nämlich durch die Gleichheit der Entfernungen vom Mittelpunkt, und wie hoch man auch die Fähigkeiten der be-

[1] III, 178.

wegenden Potenzen[1] erheben wollte, auch für Gott ist der Kreis nichts anderes, als wir eben angegeben haben." Kepler bleibt damit durchaus in dem Rahmen seiner Weltanschauung, denn die mathematischen Vorbilder — die Archetypen — sind es, nach denen Gott die Welt geschaffen hat.

In dieser Weise greift Kepler im Allgemeinen die damals gangbaren Vorstellungen von der Planetenbewegung an, und wir verzichten darauf, diese Angriffe weiter zu verfolgen, denen, nachdem ihr Prinzip erkannt ist, ein weiterer Wert nicht innewohnt. Augenscheinlich arbeitet Kepler mit grösserer Vorliebe an dem Ausbau seiner eigenen Ansicht. Seine durchaus positive, schöpferische Natur findet an der Negation nur insoweit Interesse, als die Bahn für das Neue dadurch freigelegt werden kann. —

Wenn wir nun den weiteren Elementen nachgehen wollen, durch welche die Entwickelung einer Sonnengravitation positiv gefördert wurde, so haben wir diese zunächst auf rein astronomischem Gebiet zu suchen.

Seit Kepler in Tychos Dienste getreten war, beschäftigte er sich vornehmlich mit der Form der Marsbahn. Seine umfassenden Speculationen und Rechnungen hat er in der *Astronomia nova αἰτιολόγητος seu physica coelestis tradita commentariis de motibus stellae Martis* niedergelegt. Dieses Buch, welches — wie man mit Recht gesagt hat — eine der grossartigsten Induktionen enthält, die bisher geleistet wurden, führt uns von Versuch zu Versuch allmählich zu der grundlegenden Entdeckung der elliptischen Form der Planetenbahn. Sobald Kepler zu festen Vorstellungen über diese Bahn gelangt ist, beginnen auch sogleich die Betrachtungen über die Mechanik der Planetenbewegung.

Auf dem Standpunkt der *Mysterium cosmographicum* konnte Kepler nur die Geschwindigkeiten der verschiedenen Planeten unter einander vergleichen. In der Abhandlung über die Bewegung des Mars gelangt er dazu, zu zeigen, dass auch der einzelne Planet in verschiedenen Teilen seiner Bahn verschiedene Geschwindigkeit hat, und zwar dass er sich um so schneller bewegt, je näher er der Sonne rückt. Wie wir uns erinnern,

[1] III, 178.

hatte die allmähliche Abnahme der mittleren Geschwindigkeiten der Planeten schon zu der ersten Annahme einer mit der Entfernung von der Sonne abnehmenden Gravitation geführt. Hier erfährt Kepler den zweiten Anstoss in derselben Richtung, und beginnt daher alsbald im 33. Kapitel des 3. Teiles der *commentaria de motibus stellae Martis*[1] seine erste eingehendere Darstellung der Sonnengravitation, der eine nicht weniger ausführliche in der *Epitome Astronomiae Copernicanae* folgte.[2]

Die Planeten bewegen sich desto schneller, je näher sie der Sonne sind, desto langsamer, je weiter sie sich von ihr entfernen. Daraus folgt, dass die Geschwindigkeitsänderung mit der Aenderung des Abstandes von der Sonne auch ursächlich zusammenhängen muss. Denn ein in der ganzen Naturphilosophie überaus häufig angewendetes „Axiom", sagt Kepler, verlangt, „dass bei zwei Phänomenen, die zugleich und in derselben Weise eintreten und überall dieselben Verhältnisse zeigen, entweder das eine als die Ursache des anderen oder beide als Folgen derselben Ursache betrachtet werden müssen".[3] Daher kann man die Verlangsamung der Geschwindigkeit für die Ursache der Zunahme der Entfernung halten oder umgekehrt glauben, dass mit der weiteren Entfernung die Geschwindigkeit abnehme oder endlich für beides eine gemeinschaftliche Ursache voraussetzen. Kepler entscheidet sich nun dafür, die Abnahme der Entfernung von der Sonne für die primäre, die Zunahme der Geschwindigkeit für die secundäre Erscheinung zu erklären.

Nun ist die Sonne die alleinige Ursache der Planetenbewegung und diese in ihren Einzelheiten zu erklären ist die Aufgabe, vor die sich Kepler jetzt gestellt sieht. Man kann nicht sagen, dass ihm die Lösung dieser Aufgabe gelungen sei; vielmehr finden wir nur gewisse Ansätze, in denen einerseits die Form der Planetenbahn, andrerseits das Wesen der Gravitation und ihr Gesetz selbst in Angriff genommen werden. Sind diese Versuche aber auch unzureichend und erfolglos geblieben, so werfen sie doch vielfach Licht auf die weiteren Schwierigkeiten, die zu überwinden waren, ehe man zu einer

[1] III, 300 (im Jahre 1609). [2] Lib. IV (1620). [3] III, 300.

exakten Gravitationslehre gelangen konnte. Sie sollen daher in ihren Hauptzügen hier dargestellt werden.

Um Keplers merkwürdige, teils im Alten wurzelnde, teils auf das Neue hinweisende Vorstellungen würdigen zu können, muss man zunächst auf seinen Kraftbegriff eingehen. Will jemand einen Stein in die Luft schleudern, so heftet sich an diesen Stein der „Ausfluss der Bewegung", die *„species motus"*, welche aus der Seele des Werfenden hervorkommt, und hängt an dem geworfenen Stein, auch wenn er die Hand des Werfenden verlassen hat. Ebenso geht nun auch aus dem lebenskräftigen Innern der Sonne eine solche *„species immateriata"*, ein unabhängig von der Zeit sich fortpflanzender unkörperlicher Ausfluss des Körperlichen hervor, welcher die Planeten bewegt. Da nun aber diese *species immateriata* dem Körper des Planeten sich anheften muss, der von ihr im Kreise gedreht wird, so müsste man schon annehmen, dass die *species immateriata* in kreisförmigen Linien aus dem Sonnenkörper hervorgehe.[1] Dies aber widerspricht dem Verhalten der andern *species immateriata*, welche die Sonne ausschickt, dem Licht, welches der Gravitation verwandt ist. Das Licht strahlt in geradlinigen Radien von der Sonne fort, und somit ist die grösste Wahrscheinlichkeit, dass auch die von der Sonne ausgehenden Kraftlinien[2] geradlinig sind. Man hat sie sich wie Stangen oder Hebelarme zu denken, an deren Enden die Planeten befestigt sind.

Aber dadurch wird nicht begreiflicher, wie den Planeten eine seitliche kreisförmige Bewegung zukommen kann. Und hier treffen wir einen der interessantesten Fälle auf dem Gebiete der physikalischen Entdeckungsgeschichte. Wenn die Planeten, die an diesen körperlosen Hebelarmen befestigt sind, sich drehen, so kann dies nur davon herrühren, dass die Sonne sich selbst dreht und mit ihr die Kraftlinien. So stand Kepler nicht an, die Rotation der Sonne um ihre Axe zu prophezeien. Er konnte sogar hinzufügen, dass die Rotations-

[1] III, 304.

[2] Der Begriff „Kraftlinie" hat zwar in der modernen Physik eine Prägung erhalten, die nicht in allen Punkten eine Uebertragung auf KEPLERS noch unreife Aufstellungen zulässt, ist ihnen immerhin aber verwandt genug, um hier unter Vorbehalt angewendet werden zu können.

dauer weniger als 88 Tage — nämlich die Umlaufszeit des schnellsten Planeten, des Mercur — betragen muss.[1] Diese erstaunliche Prophezeiung sah Kepler wenige Jahre später durch Galilei bestätigt. Dieser fand durch Beobachtungen der damals entdeckten Sonnenflecken, dass die Sonne sich in der That dreht, und zwar in ca. 25—27 Tagen einmal um sich selbst.[2] Es ist begreiflich, dass nach einem solchen Erfolg Kepler später in seiner zweiten Darstellung in der Epitome Astr. Cop. mit verdoppeltem Fleiss an die Ausarbeitung seiner Gravitationslehre ging.

Wissen wir nun, wie die Planeten zu ihrer Bewegung im Kreise angetrieben werden, so entstehen doch über Einzelheiten bald neue Schwierigkeiten. Zunächst fragt es sich, wie die Thatsache erklärbar wird, dass nicht sämtliche Planeten in gleichen Zeiten um die Sonne kreisen, und zwar genau in der Zeit, die die Sonne zu ihrer eigen Rotation braucht. Zwei Elemente sind es, die Kepler zur Erklärung heranzieht. Er lässt zunächst die Gravitation der Sonne mit der Entfernung abnehmen. Aber dieser Umstand würde die Verlangsamung der Bewegung bei entfernten Planeten noch nicht erklären, denn seine Kraftlinien, die sich mit der Sonne drehen, durchlaufen die nahe Planetenbahn in derselben Zeit, wie die ferne, wenn nicht zugleich eine besondere Art von Trägheit der Materie beigelegt würde. Die Materie ist nämlich bei Kepler von Natur zur Ruhe oder zur Aufhebung der Bewegung geneigt. Daher kommt es, dass die Planeten der Drehung Widerstand leisten, und zwar derart, dass nunmehr die entferntesten auch der schwächsten Gravitation zu widerstehen haben und sich folglich am langsamsten drehen.

Es hält einigermassen schwer diese Annahmen zu völliger Klarheit zu erheben. Die Kraftlinien, welche von der Sonne ausstrahlen und sich mit dieser im Kreise drehen, sollen, indem sie den Weltenraum durchstreichen, die Planeten mit sich führen, an denen sie vielleicht wie Hebelarme befestigt sind. Und doch sollen die entfernteren Planeten sich langsamer drehen als die näheren. Dies wird dann wieder nur dadurch begreiflich, dass solch eine Kraftlinie nicht unabänderlich an

[1] III, 305. [2] VI, 343.

einem gewissen Planeten befestigt ist, sondern dass das ganze System der Kraftlinien etwa an ihm vorbeistreicht und ihm seitliche Impulse giebt. Dabei werden nun die entfernteren Planeten, an denen die Kraftlinien sparsamer in grösseren Abständen vorbeiziehen, den geringeren Impuls erhalten.

Die Schwierigkeit entsteht für Kepler dadurch, dass er lediglich mit Hülfe der Gravitation die Planetenbewegung erklären will. Wir nehmen heute noch eine zweite Kraft zu Hülfe. Einerseits besitzt jeder Planet eine seitliche Geschwindigkeit, vermöge deren er nach dem Beharrungsgesetz in der Tangente zu seiner Bahn abfliegen würde, wenn die Sonnenanziehung ein Ende hätte. Da diese aber vorhanden ist, so kommt die seitliche Bewegungsrichtung nicht allein zum Ausdruck, sondern setzt sich fortwährend nach dem Parallelogramm der Kräfte mit der Anziehung derart zusammen, dass die elliptische Bahn das Resultat wird. Die Schwierigkeiten dieser Hypothese der seitlichen Komponente kommen hier bei Kepler zutage. Die heutige Mechanik vermag zwar nach Huyghens und Newtons Vorgang mit Hülfe dieser seitlichen Komponente die Planetenbewegung mit vollkommener mathematischer Exaktheit darzustellen; aber sie hat in dieser Annahme des „ersten Anstosses" ein Element in sich aufgenommen, an dessen Herkunft sich weitere Fragen anschliessen, die allerdings die Grenzen der blossen Mechanik überschreiten. Ein Versuch, diesem Element beizukommen, liegt in der Kant-Laplaceschen Hypothese vor. Keplers Hineinziehung der Sonnenrotation aber in die Erklärung der Planetenbewegung ist demselben Bedürfnis entsprungen, und seine Bemühungen um die Erklärung der Planetenbahn mittelst der Gravitation allein mussten vorangegangen und gescheitert sein, ehe die spätere Mechanik sich bei der Annahme des willkürlichen Elementes eines seitlichen Anstosses beruhigen konnte. Wir kehren, nachdem wir diese Schwierigkeit bei der Gravitationslehre hervorgehoben haben, zu Keplers weiteren Bemühungen zurück.

Für diese ist nun wieder ein Faktor entscheidend, der uns bereits bei Gelegenheit der Erdgravitation beschäftigte, nämlich die magnetischen Untersuchungen Gilberts in dem bereits genannten Buch *„de magnete"* (1600). Hier hatte Gilbert den genialen Schritt gewagt, die ganze Erde für den Sitz einer

magnetischen Kraft, und zwar einer Direktionskraft zu erklären. Nach diesem Vorbild stand Kepler nun nicht an, auch die Sonne für magnetisch anzusehen und die Analogie der magnetischen Kraft zur Erklärung der Phänomene der Gravitation heranzuziehen.[1] Zugleich ist hier ein Ansatz vorhanden, die Erdgravitation mit derjenigen der Sonne zu verbinden, der aber nicht sonderlich weitergebildet wird, in den Worten: *Itaque plausibile est, cum Terra Lunam cieat per speciem, sitque corpus magneticum, et Sol planetas cieat similiter per emissam speciem: Solem itaque similiter corpus esse magneticum.*[2]

Man hat Kepler den Vorwurf gemacht, er habe durch Hineinziehung der magnetischen Erscheinungen die „zutreffenderen Gedanken (seiner Gravitationsmechanik) wieder verdorben."[3] Aber es sind hierbei mehrere Punkte nicht gehörig beachtet worden, die dieses Vorgehen rechtfertigen. Beide Erscheinungsgruppen, Magnetismus und Gravitation, zeigen das gemeinschaftliche Merkmal der Anziehung. Es war naheliegend und fruchtbar, dass zum Verständnis der Schwerkraft die Anziehung des Magneten herangezogen wurde. Hierzu kommt, dass die scharfe Sonderung beider Erscheinungsgruppen, die heute vollzogen wird, erst die umständliche Kenntnis der Gesetzlichkeit beider Phänomene erforderte, auf Grund deren eben das eine von dem anderen als ein wesentlich verschiedenes getrennt werden mag. Endlich aber ist bei aller Kenntnis ihrer Gesetze unsere heutige Einsicht in das Wesen dieser Erscheinungen selbst wieder eine so dürftige, dass Behauptungen über Gleichartigkeit und Verschiedenheit der uns unbekannten zu Grunde liegenden Vorgänge nicht gewagt werden können. Soviel steht aber fest, dass die Heranziehung der magnetischen Erscheinungen in der Entwicklung der Vorstellungen von der Gravitation eine wichtige Rolle gespielt haben, wenngleich sie später wieder abgestossen wurden.

Wie nun — und hier können wir ungefähr Keplers eigenen Worten folgen[4] — aus dem Magneten die Anziehungskraft des Eisens sich kugelförmig ausbreitet, so dass er einen bestimmten

---

[1] III, 307. [2] ibid.

[3] DÜHRING, Kritische Geschichte der allg. Prinzipien der Mechanik. 2. Aufl. p. 178.

[4] III, 301.

Wirkungskreis besitzt, innerhalb dessen er ein Eisenstück anzieht und zwar desto stärker, je mehr sich das Objekt in den Anziehungsbereich hinein begiebt, ebenso verbreitet sich die bewegende Kraft der Sonne im Kreise und ist in den ferneren Teilen des Wirkungsfeldes schwächer. Wahrscheinlich aber besitzt auch die Sonne, wie der Magnet in seiner Indifferenzzone und die Erde selbst keine eigentliche Anziehungskraft (denn sonst würden die Planeten in sie hineinfallen), sondern nur eine Direktionskraft, die an die Kraftlinien gebunden ist, welche sie von ihrem Aequator aus nach allen Seiten ausstreckt. Wenn dann die Sonne sich dreht, so drehen sich die bewegenden Kraftlinien mit, gerade so wie die Magnetnadel sich dreht mit dem Magneten, wenn man diesen in Bewegung setzt.

Hier werden die Schwierigkeiten von neuem deutlich, in die sich Kepler durch seine Bemühung verstrickt sieht, die seitliche Bewegung der Planeten mittelst der Gravitation der Sonne allein und ihrer Rotation zu erklären. Früher hatte er der Erde eine bis zum Monde wirkende Anziehungskraft zugesprochen, jetzt aber wagt er diese der Sonne nicht zuzuerkennen, weil er nicht begreift, warum sich die Planeten der Sonne nicht bis zur Berührung nähern sollten.

So war Keplers Stellung zu dem Problem wenigstens auf dem Standpunkt der *Commentaria de motibus stellae Martis* im Jahre 1609. Aber sein nach scharfer Anschaulichkeit strebender Sinn konnte den hervorgehobenen Schwierigkeiten gegenüber nicht stehen bleiben. So sehen wir ihn 1620 im vierten Buch der *Epitome astronomiae Copernicanae* am Werke das Ungenügende der bis dahin gewagten Behauptungen zu vermeiden.

Der Grundgedanke ist der, dass durch Hineinziehung des magnetischen Abstossungsphänomens die Schwierigkeiten gehoben werden sollen. Es wird eine Polarität der Planeten angenommen, wie bei unseren Stabmagneten — den einen Pol kehren die Planeten der Sonne, den anderen der Fixsternsphäre zu. Zugleich wird die Sonne als ein kugelförmiger Magnet gedacht, dessen eine Polarität über die Oberfläche verbreitet ist, dessen entgegengesetzte im Centrum der Sonne wohnt.[1]

[1] Ein solcher Magnet ist eine Fiktion Keplers.

Nun erklärt sich, warum die Planeten nicht in die Sonne fallen, denn der Pol, den sie der Sonne zukehren, wird gerade so stark angezogen, wie ihr entgegengesetzter Pol abgestossen wird, den sie von der Sonne abwenden. Am klarsten machen wir uns die Sache, wenn wir uns den Zustand bei Erschaffung der Welt denken, wo auch die Sonne noch still stand. Dort hat es Planeten gegeben, welche die freundliche Seite der Sonne zukehrten, diese flogen in die Sonne hinein; dann gab es solche, die der Sonne die feindliche Seite zukehrten, diese wurden bis zum Fixsternhimmel abgestossen, endlich waren einige da, welche genau seitlich zur Sonne lagen, also gleichstark abgestossen und angezogen wurden, diese blieben in ihrer Lage und wurden durch die Drehung der Sonne herumgeführt. Es sind dies die Planeten, die wir noch heute sehen: [*Sol*] *trahendo et repellendo retinet, retinendo circumducit.*[1]

Wir verzichten auf die weitere Darstellung dieser Einfälle, insbesondere auf die Ableitung der elliptischen Bahnform aus den angegebenen Elementen, weil wir es mit Bildungen zu thun haben, welche vor unseren heutigen physikalischen Kenntnissen in keiner Weise Stand halten können und wohl auch schon von Keplers Standpunkt aus an inneren Widersprüchen litten,[2] während andrerseits die Momente genügend herausgehoben sind, welche in die Entwicklung der Keplerschen Gravitationslehre eingriffen.

Aber wir glaubten einen Einblick in die vorgetragenen Konstruktionen gewähren zu müssen, um die eigentümlichen Schwierigkeiten herauszuheben, die der Ausbildung einer exakten Gravitationstheorie entgegenstanden. Es ist dies erstens die gesamte Entwicklung der Mechanik von Galilei bis Huyghens, die Kepler fehlt, zweitens aber — und dies in höherem Grade — die Hypothese der seitlichen Anfangsgeschwindigkeit der Planeten, die Newton brauchte, um Huyghens' Erklärung der Centralbewegung auf das Planetensystem anwenden zu können.

Wir würden aber kein vollständiges Bild der Anstrengungen

[1] VI, 345.

[2] Die Lage der Planeten gegen die Sonne, was die magnetische Polarität anlangt, bleibt vielfach unsicher.

Keplers um die Sonnengravitation gewinnen, wenn wir nicht noch auf seine Versuche hinweisen wollten, das Gesetz ihrer Abnahme aufzufinden. Die Abnahme der von der Sonne ausstrahlenden Kraft war die erste Bemerkung gewesen, die er in dieser Richtung machte, und ihr wendet er daher auch ein hervorragendes Interesse zu, wenngleich — was die Aufgabe einer exakten Gravitationstheorie gewesen wäre — von einer Erklärung der Planetenbewegung mit Hilfe seines Gravitationsgesetzes keine Rede sein kann. So stehen die Anläufe in dieser Richtung isoliert da, aber immerhin haben wir in ihnen einen merkwürdigen Beitrag zur Vorgeschichte der Newtonschen Entdeckung.

Kepler schwankt zwischen zwei Gesetzen, die ihm anfangs möglich scheinen, dem späteren Newtonschen, wonach die Abnahme dem Quadrat der Entfernung proportional gesetzt wird, und demjenigen, wofür er sich nachmals entscheidet, welches die Abnahme der einfachen Entfernung proportional setzt. Für seine Vorstellungen vom Wesen der Schwerkraft war zunächst das Licht vorbildlich gewesen. Er hatte sogar den Versuch gemacht das Licht als Träger der Gravitation zu setzen. Zunächst war er hier auf die Schwierigkeit gestossen, dass das Licht durch undurchsichtige Körper aufgehalten wird, die Gravitation aber keineswegs, dann hatte ihm ein zweiter Einwand aber beträchtlich mehr Nachdenken gekostet.[1] Die Lichtintensität nimmt nämlich proportional dem Quadrat der Entfernung ab, aus den Beobachtungen war aber gezeigt worden, dass die Geschwindigkeitsabnahme des Planeten in seiner Bahn proportional seiner einfachen Entfernung von der Sonne sein müsse. Hierin erblickte nun Kepler ein Hindernis für die Annahme der Abnahme proportional dem Quadrat des Abstandes. Es zeigt sich, dass auf dem Boden der mechanischen Kenntnisse Keplers eine Entscheidung dieser Frage noch nicht möglich war. Kepler besitzt noch keinen scharf geprägten Begriff der Kraft. Er verwechselt diese beständig mit dem Begriff der Geschwindigkeit und meint, wenn die Geschwindigkeiten einfach proportional der Entfernung von der Sonne abnehmen, dass dann auch das Gesetz der Abnahme der Kraft die ein-

[1] III, 309.

fache Proportionalität aussprechen müsse. Dies ist aber keineswegs der Fall und da ihm nun alle mathematischen und mechanischen Mittel fehlten, um aus seinem Gravitationsgesetz die Bewegung der Planeten exakt zu erschliessen, so konnte er nur in vagen Spekulationen herumtasten. Es ist nun nicht mehr wunderbar, dass ihm die hier versteckten Schwierigkeiten „*trepidationes*“ verursachten, denn zu ihrer Lösung war eben die ganze Mechanik bis auf Newton erforderlich. Trotzdem haben wir in diesen, wenn auch fehlschlagenden Bestrebungen das Weltgesetz der Gravitation zu finden den Gipfelpunkt der mechanischen Weltbetrachtung bei Kepler zu erblicken.

Die Gravitation und die Harmonie der Welt.

Wir sind nun imstande Keplers Weltbild in grossen Zügen zu übersehen. Es zeigte sich, dass die in der Mitte der Welt stehende, in Rotation um sich selbst begriffene Sonne die Ursache der Planetenbewegung ist; es zeigte sich weiter, dass die irdische Schwerkraft bis zum Monde hinübergreift und dass dessen Wirkung umgekehrt die Erscheinung von Ebbe und Flut hervorruft. Eine Verbindung beider Anschauungen aber tritt nicht ein. Die wenigen in dieser Richtung liegenden Ansätze sind nicht ausgebildet worden. Vielmehr bleiben beide Gebiete getrennt, wie sie ihrem psychologisch-historischen Ursprung nach ebenfalls getrennt sind. Die Folge davon ist, dass Kepler zu einer allgemeinen Gravitation aller Materie nicht gelangt. Sorgfältig fügt er, wo er von der Gravitation der Erdmaterie spricht, hinzu, dass die sich anziehenden Massenteile „verwandt“ sein müssten: *Gravitas est affectio corporea mutua inter cognata corpora ad unitionem seu conjunctionem.*[1] Dementsprechend ist auch niemals von einer Gravitation in der Fixsternsphäre die Rede. Diese wird noch nicht vom mechanischen Standpunkt aus angesehen. Sie ist ausserordentlich fern, sie bildet einen ungeheuren Hohlraum, in dessen Mitte die Sonne steht, ist aber verhältnismässig dünn und ausdrücklich wird die Annahme zurückgewiesen, als ob die Fixsterne Sonnen seien, der unsrigen gleich. Vielmehr sind in der

[1] III, 151.

dünnen Schicht die Sterne eng zusammengedrängt und nach aussen findet eine Begrenzung der Welt vielleicht durch eine Eisschale statt. Eine Untersuchung aber, ob sich diese Vorstellungen mit einer terrestrischen Mechanik vertragen, bleibt aus.[1]

So etwa würde sich Keplers Weltbild darstellen, wenn von seinen Werken nur die rein astronomischen, vielleicht die *Commentaria de motibus stellae Martis* und die *Epitome Astronomiae Copernicanae* bekannt wären. Eine neue Welt Keplerschen Denkens thut sich aber auf, wenn wir seine „harmonischen" Schriften aufschlagen: das *Mysterium cosmographicum* und die *Harmonice mundi*. Es wird nötig sein dieses zweite Weltbild in seinen Grundzügen wenigstens darzustellen. Hierbei werden wir jedoch durchaus darauf verzichten der Entstehung dieser Keplerschen Spekulationen aus pythagoreischen und platonischen Ansätzen nachzugehen, so offenkundig diese Einflüsse auch überall zu Tage treten, da es sich für uns nur darum handelt den Wirkungsbereich der mechanischen Denkweise für die Ausbildung der Gravitationslehre zu überblicken und festzustellen, in wie weit er durch anders geartete Denkmittel eingeschränkt wird, beziehungsweise ob und in wie weit er mit den harmonischen Gedankenbildungen zusammenhängt.

Drei Ausgangspunkte sind es, von denen Kepler sein „harmonisches" Weltbild (wie wir es kurz im Gegensatz zu seinem mechanischen nennen wollen) konstruiert. Der erste wurde bereits entwickelt. Es ist dies die Annahme einer Kugelgestalt der Welt und einer centralen Stellung der Sonne in derselben. Diese Anschauung hat sich mit andern bereits dargestellten Elementen, wie dem der Dreieinigkeit, verknüpft. Der zweite Ausgangspunkt liegt, wie der erste, bereits im *Mysterium cosmographicum* vor und ist auch nicht wieder aufgegeben worden. Kepler fragt sich, wie die bestimmte Zahl der Planeten (damals sechs) resp. ihre besonderen Entfernungen von der Sonne zu begreifen sind. Er ist weit davon entfernt zu glauben, dass die Welt sich einmal in einem chaotischen Zustand befunden habe, aus dem sich im Spiele blinder Kräfte die jetzige Verfassung entwickelt habe — vielmehr hält er

[1] VI, 136 ff.

dafür, dass der Welt von der Gottheit von vornherein eine bestimmte Architektur aufgeprägt sei. Die *„genuina forma et dispositio seu exornatio totius mundi“* ist eine Voraussetzung a priori. Die Welt ist eine zweite Offenbarung Gottes: *liber naturae, in quo Deus conditor suam essentiam suamque voluntatem erga hominem ex parte, et ἀλογῳ quidam scriptionis genere propalarit atque depinxit.*[1] Nach mehreren vergeblichen Ansätzen nun hinter das Geheimnis der Zahl 6 zu gelangen, glaubt Kepler behaupten zu dürfen, dass Zahl und Entfernung der Planeten in einer eigentümlichen Weise durch die fünf euklidischen Körper, den Würfel, das Tetraeder, Dodekaeder, Ikosaeder, Oktaeder, bestimmt ist. So gehört z. B. dem Saturn eine gewisse Kugeloberfläche zu, auf deren grösstem Kreise er sich bewegt. Man konstruiere in diese Kugelschale den ersten euklidischen Körper, den Würfel, so dass er mit seinen Ecken in der Oberfläche steht, dann kann man in den Würfel wiederum eine Kugel einschreiben, welche die Flächen des Würfels von innen berührt. Diese bestimmt dann mit ihrem grössten Kreis dem Jupiter seine Bahn. Bringt man in die Sphäre des Jupiter das reguläre Tetraeder, so dass es mit seinen Ecken in ihr ruht, so lässt sich dem Tetraeder eine (dritte) Kugeloberfläche einschreiben, diejenige des Mars. Indem so in derselben Weise noch Dodekaeder, Ikosaeder und Oktaeder verwendet werden, dass immer Kugelschale und regulärer Körper abwechseln, wird die Zahl 6 und auch die Entfernung der Planeten von der in der Mitte sämtlicher Kugeln stehenden Sonne bestimmt. Dies ist das entdeckte Geheimnis der Welt, das *Mysterium cosmographicum.* Nun enthüllt sich die geheime von der Gottheit in der Welt ausgesprochene Architektur. Und wenn man die Verhältnisse der Kugelradien wirklich ausrechnet und mit den aus den Beobachtungen gefundenen Zahlen vergleicht, so ergeben sich zum Teil ausreichende Annäherungen, was für Kepler ein weiterer Sporn war auf der einmal betretenen Bahn fortzufahren.

Aber zwanzig Jahre verstrichen,[2] ehe er diese Spekulationen weiter ausspinnen konnte. Diese Zeit war der rein astrono-

[1] VI, 121. [2] V, 322.

mischen Arbeit gewidmet und hierhin fällt auch die Entwicklung der Gravitationslehre. Erst als die Astronomie neu begründet war, gelangte Kepler dazu seine eigentliche Harmonie aufzustellen, welche den dritten Ausgangspunkt für die Welterklärung abgiebt. Diese ausserordentlich verwickelten, aber keineswegs konfusen, durchweg mathematisch-astronomischen Aufstellungen haben eine völlig erschöpfende Zergliederung noch nicht gefunden. Die lichtvollste giebt Apelt in seinem Buch über Keplers astronomisches Weltbild.[1] Es besteht die Harmonielehre im wesentlichen darin, dass bei einem einzelnen Planeten die heliocentrischen Winkelgeschwindigkeiten im Aphel und Perihel in einfachen, den musikalischen Harmonieen entsprechenden Zahlenverhältnissen stehen, also in Töne übersetzt ein konsonierendes Intervall geben. In ähnlicher Weise stehen auch die betreffenden Winkelgeschwindigkeiten der verschiedenen Planeten in einfachen Zahlenverhältnissen, so dass — in Töne übertragen — die Bewegungen der Planeten der Musik etwa einer über acht Oktaven sich erstreckenden Orgel entsprechen würden. Es muss genügen hier diese Aufstellungen angedeutet zu haben. Nur darauf ist noch hinzuweisen, dass nicht eigentlich von denjenigen Proportionen ausgegangen wird, welche der praktischen Musik entsprechen, sondern dass gewisse Betrachtungen rein mathematischer Natur, die aber schliesslich auf ähnliche Proportionen führen, die Grundlage der Spekulation abgeben.

Diese drei Formen der Weltarchitektur: die Kugelgestalt des All, das System der euklidischen Körper als Gerüst der Planetenbahnen, die harmonischen Proportionen, die für die Planetenbewegung bestimmend sind, haben innerlich mit einander nichts zu thun. Ihre Einheit ist vielmehr nur auf dem Boden ihrer psychologischen Entstehung zu suchen. Sie entspringen alle drei dem Bedürfnis in der Welt ein ästhetisch-schön angeordnetes Ganzes zu erblicken. Mit diesem Bedürfnis zeigt sich Kepler als Schüler der ästhetischen Naturphilosophie der Renaissance. Aber es sind nicht allein von aussen an ihn herangetretene Einflüsse, die sich hier geltend machen, sondern wir haben in ihm eine Persönlichkeit vor uns, die einen derart

[1] Apelt: Johann Kepplers astronomische Weltansicht. Leipzig, 1849.

ästhetisch gerichteten Sinn aus eigener, innerer Kraft in grosser Reinheit entwickelt. Ein Blick auf Keplers geistige Entwicklung wird dies in deutlicher Weise zeigen und uns damit zugleich unserer Aufgabe näher führen, diejenigen Elemente Keplerschen Denkens aufzudecken, die seiner mechanischen Betrachtungsart einschränkend gegenübertraten.

Kepler hat in seinen Papieren, die sich jetzt auf der Sternwarte zu Pulkowa befinden, einen ausführlichen Kommentar zu seinem *„thema genethliacum“* auf astrologischer Basis hinterlassen, in welchem er über seine Jugend berichtet.[1] Hier zeigen sich von vornherein zwei Neigungen. Einerseits beschäftigt sich der junge Kepler mit dem Dichten von lyrischen Ergüssen meist dithyrambischer Art und Oden über allerlei phantastische und geheimnisvolle Themata. Andrerseits zeigt er sich als einen angriffslustigen, zersetzenden Kopf, der es liebt in spitzfindigen Erörterungen paradoxe Thesen zu verteidigen. Ein ähnliches Bild empfangen wir aus einem andern kurzen Lebensabriss, in dem er sich selbst über seine doppelseitige Entwicklung äussert:[2] Als ich zum ersten Mal in meinem Leben den Reiz der Wissenschaft kennen lernte, ergab ich mich derselben in ihrem ganzen Umfang mit grenzenloser Begierde, ohne mich um die Astronomie im besonderen zu kümmern. Ich hatte zwar Veranlagung und erfasste die Geometrie und Astronomie leicht, wie sie in der Schule dargeboten wurden, und beschäftigte mich fleissig mit Figuren, Zahlen und Proportionen. Aber das waren Pflichtstudien und nichts deutete auf eine besondere Vorliebe für Astronomie. Da ich nun auf Kosten des Herzogs von Würtemberg erzogen wurde und sah, wie meine Kommilitonen aus Vaterlandsliebe allerlei Ausflüchte machten, wenn sie der Fürst auf Anfrage einer fremden Nation ins Ausland senden wollte, fasste ich, von härterem Holz, frühzeitig den Entschluss sofort dahin zu gehen, wohin man mich bestimmt hätte. Als erste Anerbietung bot sich das Amt eines Astronomen dar, aber zu dessen Annahme bin ich — um die Wahrheit zu sagen — durch die Autorität meiner Lehrer gedrängt worden (!). Mich schreckte zwar nicht die weite Entfernung (Kepler ging nach Graz), sondern die für mich uner-

[1] V, 476 ff. [2] VIII (2), 677.

wartete Art der Beschäftigung, ihre verachtete Lage, und der niedrige Stand der Erkenntnis auf diesem Wissenschaftsgebiet.“ Fassen wir beide Aeusserungen zusammen, so zeigt sich, dass die Astronomie mehr auf äusseren Anlass an Kepler herantrat, aber geeigneten Boden abgab für die beiden Richtungen, in denen von Hause aus sein Denken sich bewegte. Hier konnte er seiner auf das Schöne und Geheimnisvolle gerichteten Phantasie und seiner dialektisch-mathematischen Begabung zugleich Raum geben. Und so erblicken wir auch die Hauptzüge seiner ursprünglichen Anlage in seinem harmonischen Weltbild wieder. Dieses hat seine Einheit, wie schon gesagt, in seiner ästhetisch gerichteten Spekulationsart, aber nicht minder auch — und dies ist die zweite Seite — in dem mathematischen Charakter seiner Weltarchitektur.[1] Es ist ein ästhetisch-mathematisches Weltbild, was Kepler entwickelt hat. Gott hat die Welt nach seinem Wesen geschaffen, er hat ihr Ordnung und Schönheit eingehaucht. Was ist aber das innerste Wesen dieser Schönheit? Es sind die mathematischen, besonders die geometrischen Archetypen, nach deren Vorbild Gott die Welt gebaut hat: *Non aberrat enim ab archetypo suo Creator, geometriae fons ipsissimus, et, ut Plato scripsit, aeternam exercens geometriam.*[2]

Diese Richtung steigert sich bei Kepler infolge besonderer Einflüsse noch in hervorragendem Masse. Als er seine Stellung als „Mathematiker“ in Graz antrat, war er genötigt, Prognostika für die Kalender zu schreiben und musste daher zur Astrologie Stellung nehmen. Es ist nicht leicht, diese Stellung scharf zu präzisieren, da die Schwerverständlichkeit und der Umfang des Materials, vielleicht auch Schwankungen des Standpunkts bei Kepler selbst bedeutende Hindernisse bieten. Kepler hat wohl sein ganzes Leben hindurch die Astrologie auf ihre Erfolge hin geprüft. Wir haben umfangreiche astrologische Arbeiten von ihm. Hier ist nun für uns die Frage nicht von Belang, inwieweit er an einen Einfluss der Konstellationen auf den Menschen geglaubt hat, vielmehr kommt das Problem nur so weit in Betracht, als eine astrologische Einwirkung der Himmelskörper aufeinander angenommen wird. Und in der That hat Kepler diesen Teil der astrologischen

[1] Vergl. EUCKEN, Philos. Monatshefte, Bd. XIV. [2] V, 277.

Prognose streng festgehalten und gegen die Angriffe anderer, wie des Pico von Mirandola und Feselius verteidigt. Er glaubte nämlich durch lange Beobachtungen wahrgenommen zu haben, dass die Aspecten mit meteorologischen Ereignissen auf Erden zusammenhängen und er folgte damit der gemeinen Meinung, die ja noch heute z. B. vom Mondwechsel und anderen Kombinationen Aenderung der Witterung oder gar — Keplers Meinung überraschend nahe verwandt — „kritische Tage" erwartet. Diese vermeintliche Erfahrungsthatsache verband er nun mit seiner Harmonielehre. Nicht nur auf den Menschen wirkt die Harmonie des Weltalls, in welcher Form sie auch auftrete, sondern auch auf die Erde. Um diese Erscheinung begreiflich zu machen, entschloss er sich, eine Beseelung der Erde und damit auch der übrigen Himmelskörper anzunehmen, oder, schärfer gesagt, nicht die gesamte übermittelte Beseelungstheorie fallen zu lassen.

In hochfliegender Phantastik preist Kepler[1] die Sonne. Von ihr geht nicht nur wie von einem König und Beweger alle Bewegung aus, sondern zu ihr strömen aus allen Weltprovinzen, wie in eine Königsburg, die *„desiderabilissimae harmoniae"* zurück. Sie ist der Sitz des *πῦρ νοερόν*, welches ohne diskursives Denken, lediglich durch Intuition, der Weltenharmonie teilhaftig wird.[2]

Ebenso ist die Erde ein beseeltes Wesen, welches für die Aspecten empfänglich ist, d. h. die Harmonieen gewisser Planetenstellungen ähnlich nachfühlt und durch sie erregt wird, wie wir durch die musikalischen Harmonieen. Es liegt uns fern, das fremdartige System dieser Anschauungen zu entwickeln, deren eigentümlicher Kraft man sich schwer entziehen mag. Nur insoweit, als sie einen Gegenpol gegen die mechanischen bilden, werden sie hier vorzutragen sein.

Es sind, wie schon gesagt, meteorologische Erscheinungen auf der Erde, welche die Folge der Aspecten sein sollen. Damit diese aber z. B. auf die Luft wirken können, müssen sie zuvor auf ein Prinzip wirken, welches seinerseits die Luft in seiner Gewalt hat. So hat denn die Erde eine Seele, welche Einflüssen von aussen, wie der Planetenstellungen und

[1] V 323. [2] V, 326 u. 327.

der Sonnenthätigkeit zugänglich ist. Entsprechen die meteorologischen Ereignisse, wie z. B. die Regenfälle, nicht immer den Aspecten, so liegt dies an einer seelischen Eigenthätigkeit der Erde, denn bisweilen ist die Erde träge und störrisch, ein anderes mal, besonders nach langen und wichtigen Konfigurationen der Planeten, ist sie erregt und neigt zu Exhalationen auch ohne weitere Aspecten, denn die Erde ist kein Tier, wie der Hund, der auf jeden Wink gewärtig ist, sondern ein solches, wie Rind oder Elefant, welches schwer zum Zorn gereizt werden kann, dann aber desto heftiger ist, wenn es einmal entflammt wurde.[1] Und auch Sinneswahrnehmung, wie Gefühl und Gehör, kommen der Erde zu, denn wenn jemand von dem Gipfel der höchsten Berge in deren tiefste Abgründe einen Stein schleudert, so wird man einen Schall vernehmen, und wirft jemand wiederum einen Stein in den Bergsee (diese entbehren ohne Zweifel überhaupt des Grundes), so werden Stürme aus der Tiefe wach. Gerade so werden Tiere, denen jemand die zarten Eingänge zu Nase und Ohr berührt, ihr Haupt erschrocken schütteln oder sich zum Lauf anschicken. „Und was endlich," sagt Kepler, „gleicht mehr der Atmung der Tiere und besonders derjenigen der Fische, die das Wasser durch den Mund einsaugen und durch die Kiemen ausstossen, als jener wunderbare halbtägliche Zufluss und Abfluss des Ozeans, der allerdings zwar der Bewegung des Mondes sich anpasst, so dass in der Vorrede zu den Kommentaren über den Mars wahrscheinlich gemacht werden konnte, dass die Wogen vom Monde angezogen werden, wie das Eisen vom Magnet (eine Meinung, die ich auch neulich erst wiederholte)? Und dennoch, wollte man meinen, die Erde passe ihre Atmung den Bewegungen der Sonne und des Mondes an, wie die Tiere sich mit Schlaf und Wachen nach dem Wechsel von Tag und Nacht richten, so muss diese Ansicht von der Wissenschaft nicht unbillig angehört werden."[2]

In diesem Punkte erreichen wir bei Kepler den Gipfel der der mechanischen Anschauung entgegengesetzten Bewegung. Beide Auffassungen, die uralte, bereits bei Plato auftauchende, dass Ebbe und Flut ein Atmen sei, und Keplers grosse Ent-

[1] V, 254 ff. [2] V, 255.

deckung, dass Ebbe und Flut von einer dem Monde innewohnenden Schwerkraft terrestrischer Natur bewirkt werden, stehen als gleichberechtigt auf einer Seite nebeneinander. In der Beseelungstheorie trifft die harmonische Betrachtungsweise hart auf die mechanische.

Aber mit derselben Wärme, die Kepler überhaupt eigen ist, umfasst er seine harmonischen Studien, wie seine mechanischen. Wir besitzen eine Stelle aus einem an den Kaiserlichen Rat Johann Matth. Wacker gerichteten Briefe, worin Kepler von seiner Beschäftigung mit den Rudolfinischen Tafeln und der *Astronomia Copernicana* spricht und dann fortfährt[1]: „Als ich, nach Hause zurückgekehrt, meine kleine Tochter, welche im August geboren war, mit Katarrh behaftet vorfand, und die Krankheit endlich ein so trauriges Ende nahm: da legte ich die Tafeln beiseite, welche innere Ruhe erfordern, und wendete meinen Geist dem Ausbau der Harmonieen zu.... Es versteht sich, dass ich dir, dem so völlig harmonisch gerichteten, den Inhalt dieser Lehre mitteile, denn nichts hat mich in meinem Leben mehr entzückt....."

In das Studium der Harmonieen flüchtete sich also Kepler aus der Not seines Lebens, aber auch die mechanische Betrachtung des Himmels gewährte ihm hohen Genuss. Zwar fand er auch hiermit wenig Anklang. Selbst Mästlin, sein Lehrer, dem Kepler mit unwandelbarer Treue bis zu seinem Lebensende anhing, war der mechanischen Betrachtung abhold und so musste denn Kepler die stolzen Worte schreiben: „Auch Mästlin pflegte meine Anstrengungen zu verspotten, wenn ich alles, auch am Monde, auf physische Ursachen zurückführen wollte. Aber, bei Gott, diese Betrachtung ist mein Entzücken, sie giebt mir Trost für meine Mühe und ist mein vornehmstes Rühmen, wenn sie von Erfolg gekrönt war."[2]

So weit also die Weltbetrachtung Keplers nach zwei Seiten divergiert, so wertvoll erscheint ihm die eine Richtung wie die andere, und was das merkwürdigste ist, so wenig spürt er ihren inneren Kontrast. Man wird nicht eine Stelle in Keplers Werken aufzuzeigen im stande sein, die darauf hindeuten könnte, dass seine dem Gemüt und der Phantasie entsprungene Weltanschau-

[1] V, 45. [2] VI, 35.

ung, die das All als den Ausfluss Gottes betrachtet, von der völlig verstandesmässigen, rein mechanischen Denkweise unharmonisch durchkreuzt werde, und es wird die Frage erwachsen, wie dieser innere Zusammenklang verständlich sein kann. Durch die Beantwortung dieser Frage werden wir aber nicht sowohl einen Beitrag zur Beurteilung der Persönlichkeit Keplers gewinnen, als vielmehr auch einen Einblick in die Entwicklung der mechanischen Denkweise überhaupt zu erwarten haben. —

So stark Kepler auch durch seine Himmelsmechanik in Anspruch genommen wird, so ist es doch verständlich, warum diese bei ihm in einer gewissen Kraftlosigkeit verharren musste. Es liegt dies in dem Umstande, dass er aus seiner Gravitationslehre noch keine zahlenmässigen Resultate gewinnen konnte. So wahrscheinlich es auch aussehen mochte, dass der Mond die Gewässer der Erde an sich zieht, wie die Erde selbst dies thut oder dass die Ursache der Planetenbewegung in der Sonne liegt, es konnten doch diese Behauptungen erst mit ihrer vollen Wucht wirksam werden, als man in der Lage war, mit Hülfe der Mathematik zu zeigen, dass die thatsächlichen Phänomene sich zahlenmässig scharf aus der einfachen Grundannahme ableiten lassen. Zu einer solchen mathematischen Behandlung besass die Wissenschaft aber erst — dank Galilei und Huyghens — zu Newtons Zeiten die Mittel.

Durch diese Erwägung wird der Kontrast zwischen der Wirkung rein psychischer und rein physischer Faktoren in ein und derselben Welt aber nur abgeschwächt, nicht aufgehoben. Die Thatsache, dass ein durch mechanisch-mathematische Betrachtung völlig ausreichend umschriebener Zusammenhang von Phänomenen in der Welt existiert im Gegensatz zu der Masse der nur mittelst psychologischer Annahmen begreifbaren, zum Teil der moralischen Beurteilung unterworfenen Vorgänge, konnte wohl auf Keplers Standpunkt ihren Schatten vorauswerfen. Dass dies nicht geschah, hängt mit Keplers Persönlichkeit zusammen. Moralische Untersuchungen liegen ihm gänzlich fern. Er ist durchaus von der grossartigen Einheit, Schönheit und Gesetzmässigkeit des All gefesselt. Sein nach aussen gewendeter Blick schwelgt nur in der Harmonie der Welt. So kommt es dass diese durchgängige Gesetzmässigkeit der Welt für ihn auch nicht mit der Allmacht Gottes zusammen-

stösst. Gott hat die Archetypen bei der Schöpfung der Welt zum Muster genommen. Ihnen hat er sich unterworfen. Aber Kepler philosophiert nicht darüber, ob dieser Umstand mit einer Gottesvorstellung verträglich sei. Den vielen Debatten über diesen Punkt scheint er kein sonderliches Interesse gewidmet zu haben. Die Erkennbarkeit der Pläne Gottes und die völlige Gesetzmässigkeit seines Wirkens ist für ihn keine Annahme, die innere Schwierigkeiten mit sich bringen könnte. Dass also eine umfassende Gesetzmässigkeit der Welt eigentümliche Schwierigkeiten für die Lage des Individuums in derselben oder ebenso für den Gottesbegriff mit sich bringen könne, dies scheint sich Keplers Blicken völlig entzogen zu haben.

Wenn so Schwierigkeiten moralischer Art noch nicht auftraten, so bleibt schliesslich immer noch erstaunlich, dass der methodische Gegensatz zwischen mechanischer und harmonischer Betrachtung sich nicht geltend machte. Mit der Harmonielehre steht Kepler auf dem Boden der mittelalterlichen Weltanschauung, mit seinen mechanischen Untersuchungen betritt er neue Wege. Aber wenn auch einzelne Punkte der überlieferten Lehre bekämpft werden, so kommt es doch niemals zu einem entscheidenden und bewussten Bruch mit dem ganzen System, sondern wir haben vielmehr in Keplers Philosophie nur eine kontinuierliche Neu- und Umbildung vor uns, die an einzelnen Stellen auftritt, ohne sich ihres durchgreifenden und prinzipiellen Gegensatzes gegen die Annahmen der Vergangenheit bewusst zu werden. Um daher das Nebeneinander von harmonischen und mechanischen Denkwegen begreifen zu können, muss man denjenigen Punkt der Entwicklung in helleres Licht rücken, an dem sich die Abzweigung der neuen Richtung zuerst vollzieht. Es ist dies der Kraftbegriff, der Kernpunkt des mechanischen Denkens, mit dessen Umbildung Kepler fast unmerklich von einer Weltanschauung zur andern hinübergeht.

Es tritt dies in deutlicher Weise zu Tage, wenn wir jene Stelle des *Mysterium cosmographicum,* in der Kepler, kaum der Schule entronnen, zum ersten Male die Möglichkeit einer Sonnengravitation ausspricht, einer genaueren Betrachtung unterwerfen. Er spricht dort von der Verlangsamung der Bewegung bei den von der Sonne entfernteren Planeten und fügt

hinzu[1]: .... *duorum alterum statuendum est: aut motrices animas, quo sunt a Sole remotiores, hoc esse imbecilliores: aut unam esse motricem animam in orbium centro, scilicet in Sole, quae ut quodlibet corpus est vicinius, ita vehementius incitet: in remotioribus propter elongationem et attenuationem virtutis quodammodo languescat. Sicut igitur fons lucis in Sole est, et principium circuli in loco Solis, scilicet in centro: ita nunc vita, motus et anima mundi in eundem Solem recidit, ut ita fixarum sit quies, planetarum actus secundi motuum, Solis actus ipse primus.* .... Mit diesen Worten steht Kepler noch auf dem Standpunkt, den er dem Handbuch des Jul. Caes. Scaliger verdankt: *Exercitationes exotericae,*[2] welches damals als Schulbuch gebraucht wurde. Dort wird die zur Planetenbewegung notwendige Energie den *animae motrices* zugeschrieben, die Bestimmung der Bewegungsbahn (der Sphären) aber intelligenten, göttlichen Bewegern. Im Laufe seiner astronomischen Studien gelangte nun Kepler dazu, diese *animae motrices* und Intelligenzen der Planeten zu beseitigen, nämlich, wie schon gesagt, in den *Commentaria de motibus Stellae Martis.* Als nun 25 Jahre nach der ersten Auflage des *Mysterium cosmographicum* eine zweite nötig wurde (1621) versah Kepler diese mit zahlreichen Anmerkungen und fügte er zu dem obigen Citat folgende Worte hinzu[3]: *Si pro voce anima vocem vim substituas, habes ipsissimum principium, ex quo physica coelestis in Comment. Martis est constituta et lib. IV Epitomes Astr. exculta. Olim enim causam moventem planetas absolute animam esse credebam, quippe imbutus dogmatibus J. C. Scaligeri, de motricibus intelligentiis. At cum perpenderem, hanc causam motricem debilitari cum distantia, lumen Solis etiam attenuari cum distantia a Sole: hinc conclusi vim hanc esse corporeum aliquid, si non proprie saltem aequivoce; sicut lumen dicimus esse aliquid corporeum, id est, speciem a corpore delapsam, sed immateriatam.* Hiernach ist die Entwicklung des der Gravitation zu Grunde liegenden Kraftbegriffes deutlich. Es wird zunächst die Annahme der in den Planeten wohnenden *animae motrices* auf dem Standpunkt des Schülers hingenommen, aber es zeigt sich,

[1] I, 74. Die Wichtigkeit dieser Stelle hebt auch hervor LASSWITZ, Gesch. d. Atomistik: Bd. II, S. 10. [2] VIII (2), 673. [3] I, 176 c.

dass die Annahme der *anima motrix* der Sonne allein zur Erklärung ausreichend ist, die *animae* der Planeten hingegen entbehrlich sind, und so wird die Hineinziehung beseelter Faktoren in die Zergliederung der Planetenbewegung überflüssig. Die Abnahme der Energie der *anima motrix* im Sonnenkörper und der gesetzmässige Charakter dieser Abnahme führen zu einer Vergleichung mit dem Licht und drängen zum Ersatz der *anima* durch den Begriff der *vis*. Hieraus geht also die wichtige Thatsache hervor, dass sich der Kraftbegriff bei Kepler als Nachkomme der mittelalterlichen Beseelungshypothesen darstellt und in kontinuierlicher Entwicklung von diesen abzugliedern beginnt. Aber es ist auch andrerseits deutlich, dass diese Loslösung nur eine beschränkte ist. Schon die sorgfältige Beachtung der oben wiedergegebenen Anmerkung genügt zur Bestätigung dieser Behauptung: *vim hanc esse corporeum aliquid, si non proprie saltem aequivoce* etc. Keplers Kraftbegriff ist eben noch kein streng mechanischer; er behält durchaus die Spuren seiner Entwicklung aus dem Begriff der bewegenden *anima* bei. Schon oben citierten wir die Stelle, wo von der empfänglichen Seele der Sonne gesprochen wird. Wie zu einer Königsburg sollen zu ihr aus allen Provinzen des Weltalls Harmonieen zusammenströmen, von ihr hinwiederum soll alle Bewegung ausgehen. Leben, Licht, *species immateriata, vis corporea;* diese Begriffe sind bei Kepler vorhanden, aber sie gehen noch ineinander über, sie sind nicht begrifflich scharf gesondert, so dass Kepler in seiner Hauptarbeit der *Harmonice mundi* zum Schluss seiner wissenschaftlichen Thätigkeit noch sagen kann[1]: *De anima totius universi etsi non repugno, nihil tamen hoc libro IV dicam: videtur enim (si est talis aliqua) in centro mundi, quod mihi Sol est, residere, indeque in omnem ejus amplitudinem commercio radiorum lucis, qui sint loco spirituum in corpore animali, propagari.*

Ist so der Kraftbegriff bei Kepler sozusagen eine Brücke, auf der er von der mittelalterlichen Weltbetrachtung zur mechanischen gelangte, so ist doch ein zweites Bindeglied noch in dem Hauptmittel zu suchen, dessen sich die terrestrische Untersuchung der körperlichen Phänomene bediente, der Mathe-

[1] V, 251.

matik. Bei Kepler giebt die Mathematik den Grundriss des Weltenbaues ab. Nicht allein in der grossen mathematischen Weltenharmonie, sondern auch in einzelnen irdischen Strukturverhältnissen, wie dem Bau der Blüten und Krystalle, wird die mathematische Anlage der Welt gesucht; astronomischen und optischen Gesetzen wird nachgespürt, und so nähert sich Kepler in allen seinen Werken immer insofern der mechanischen Anschauungsweise, als er einer mathematischen Behandlung der meisten körperlichen Vorgänge zustrebt.

Aber es muss bei seiner Verwendung der Mathematik ein doppelter Gebrauch unterschieden werden. Insofern als Kepler danach trachtet, körperliche Vorgänge — *quasi uno fasciculo* — in einer mathematischen Regel zusammenzufassen, wie er dies z. B. versucht, indem er der Abhängigkeit des Brechungswinkels vom Einfallswinkel nachspürt, insoweit er auf induktivem Wege die mathematische Formel gewisser Vorgänge aufzufinden strebt, bewegt er sich in der Richtung der späteren mechanisch-mathematischen Weltbetrachtung. Aber Kepler kennt noch einen anderen Gebrauch der Mathematik. Einige mathematische Gebilde, wie die Kugel, die regulären Körper u. a. haben für ihn einen besonderen, so oder so, meist aber ästhetisch gegründeten Wert. Sobald er nun versucht, diese Gebilde im Weltenbau wieder aufzudecken, nähert er sich der mittelalterlichen Anschauung, die im Bau des Weltalls gewisse Werte, allerdings zumeist moralischer Natur, ausgeprägt sah. Für seinen Standpunkt ist eine Stelle aus einem Briefe an Herwart (1599) charakteristisch: *Etsi non crescit ex quinquangulo flos, ut ex radice, tamen concurrit id ad causam formalem, quam spectavit creator. Itaque tantum abest, ut ἀφιλοσοφον sit hoc dictum (quod quidem Aristoteles nititur probare), ut potius ex hoc ipso perfectissimi reddamur philosophi, quod videmus mathematica inesse in rebus, nec tamen in eas venire via naturali. Ex hoc enim colligimus, causam esse principem ἀρχιτεκτονικην et intelligentem, quae connectat figuras ordinatas* et.[1]

Es ist hiernach klar, dass Kepler in seiner Anwendung der Mathematik zwei Entwickelungsperioden angehört. Einer-

[1] V, 21.

seits hält er bewusst, wie die eben citierten Worte zeigen, an einer Benutzung der Mathematik im mittelalterlichen Sinne fest, andrerseits gebraucht er sie, man möchte fast sagen mehr instinktiv, als Instrument seiner induktiven Methode. Der Kraftbegriff in seinem ursprünglichen und dann wieder dem veränderten Aussehen, welches er zum Schluss von Keplers Lebensarbeit zeigt, und die Mathematik in ihrer doppelseitigen Anwendung müssen als die beiden Bindeglieder angesehen werden, die in Keplers System von mittelalterlichen Vorstellungen zu neuzeitlichen überführten.

Ist so der innere Zusammenhang des Systems für die psychologische und historische Fragestellung offenkundig, so darf doch andrerseits der innere Kontrast, den wir aufdeckten, nicht unvergessen bleiben oder verwischt werden. Vielmehr müssen wir versuchen, ihn in derjenigen Schärfe zu fassen, welche die Umstände erlauben, ohne zugleich der inneren Einheit Gewalt anzuthun, die sich gleichfalls als vorhanden erwies. Wer Kepler genauerem Studium unterworfen hat, wird sich des eigentümlichen Wechsels der Eindrücke nicht haben entziehen können, der durch diesen Sachverhalt herbeigeführt wird. Glaubt man in vielen seiner Schriften lediglich das Mittelalter sprechen zu hören, so tritt doch der Eindruck, als habe man es durchgängig mit einer von der mittelalterlichen durchaus abweichenden Denkweise zu thun, allenthalben überraschend heraus. Es ist nicht schwer, die inneren Gründe für diese Erscheinung aufzudecken und damit eine weitere und tiefere Sonderung in Keplers Denken zu vollziehen.

Wenn nämlich Kepler auch, was den Inhalt seiner Aufstellungen angeht, im allgemeinen von den ihm überlieferten mittelalterlichen ausgeht und es nirgends zu einem durchgehenden Bruch mit diesen treibt, so unterscheidet er sich doch in einem Punkte scharf und überall von der Denkweise seiner Vorgänger. Es liegt dies darin, dass er überall, wo er nach dem Zusammenhange von Ursache und Wirkung fragt, diesen Zusammenhang immer nach Analogie irdischer Phänomene beurteilt. Hatten wir an der Spitze unserer Untersuchung die Sätze des Ptolemäus und Copernicus hingestellt, welche von einer Vermischung des Irdischen und Ueberirdischen

abraten, so können wir von Kepler mit Gilberts Ausdruck sagen, dass er eine *philosophia vere terrena* zu schaffen versucht habe. Zwar scheint die Annahme einer Einwirkung der Aspecten auf die Seelenthätigkeit der Erde dem zu widersprechen; aber gerade hierin haben wir einen Beweis für Keplers durchaus mit irdischen Mitteln arbeitende Betrachtung. Kepler gebührt (von gewissen Vorarbeiten abgesehen) das Verdienst, den Sehakt bis an die Netzhaut verfolgt zu haben. Es liegt die Darstellung dieser Theorie ausserhalb des Bereiches unsrer Fragen; aber es genügt, darauf hinzuweisen, dass er nun den Einfluss der Aspecten auf die Erde diesem Sehakt für ähnlich erachtet, dass er Analogieen zwischen der menschlichen Seelenthätigkeit und dem Verhalten der Erde zu gewinnen sucht und nicht eher ruht, als bis er so auf terrestrische Weise den Vorgang begriffen zu haben glaubt. Gerade darin sieht er seine Reinigung der Astrologie, dass er im Gegensatz zu der populären über das Wesen der ihr zu Grunde liegenden Vorgänge glaubt Rechenschaft ablegen zu können.

Kepler geht also von dem Weltsystem des Mittelalters aus, aber indem er sich einer Methode bedient, die in der Anwendung aller brauchbaren terrestrischen Analogieen besteht, wendet er ein Instrument der Untersuchung an, welches die Zertrümmerung resp. Umbildung der mittelalterlichen Ideen heraufführen musste. Es ist nur eine speziellere Fassung dieses allgemeineren Gedankens, wenn wir sagen: Kepler besass die Grundbedingung der mechanischen Anschauungsweise insofern völlig, als er immer und überall es wagte, terrestrische Vorgänge zum Massstab selbst der himmlischen zu wählen. So gelangt er in den Besitz der beiden Hauptstütze der aufsteigenden mechanischen Betrachtung, des Kraftbegriffs und der mathematischen Behandlung der Körperphänomene. Aber er löst beide nicht völlig von dem Boden ab, aus dem sie erwuchsen. Die Trennung seelischer und körperlicher Einflüsse auf dem Gebiete rein materieller Vorgänge wird nicht durchweg vollzogen und führt besonders für den Kraftbegriff dahin, dass dieser die Spuren seiner Provenienz aus einer Beseelungstheorie nicht verleugnen kann; und andrerseits begiebt sich die Mathematik nicht ihrer vorbildlichen Stellung als Archetypus einer der Welt von Anbeginn aufgeprägten, wertvollen

Struktur, wo ihr die neue Aufgabe zufiel, Ausdruck der Gesetzmässigkeit der körperlichen Vorgänge zu werden.

So viel ergiebt sich aus der Betrachtung der Gravitationslehre und ihres Zusammenhanges mit dem Gesamtbild der Welt bei Kepler für die schärfere Bestimmung der Punkte, in denen sich der Uebergang vom mittelalterlichen Denken zum neuzeitlichen vollzogen hat.

Berichtigung.

S. 30: Z. 16 v. o. lies „eigenen“ statt „eigen“.

ABHANDLUNGEN

ZUR

PHILOSOPHIE

UND IHRER GESCHICHTE

HERAUSGEGEBEN

VON

BENNO ERDMANN.

Siebentes Heft

WILHELM BREDE:

Der Unterschied der Lehren Humes im Treatise und im Inquiry.

HALLE A. S.
MAX NIEMEYER
1896.

DER

UNTERSCHIED DER LEHREN HUMES

IM TREATISE UND IM INQUIRY

VON

WILHELM BREDE.

HALLE A. S.
MAX NIEMEYER
1896.

DEM ANDENKEN MEINES VATERS

GEWIDMET.

Das Unternehmen, den Unterschied klarzustellen zwischen den Lehren David Humes, wie sie in seinem ersten Werke, dem *Treatise of Human Understanding* und dem etwa zehn Jahre später, im Jahre 1748, zuerst erschienenen *Essay concerning Human Understanding* dargestellt sind, scheint von vorne herein ein überflüssiges zu sein. Hat unser Philosoph doch in den späteren Ausgaben des *Essay*[1] gefordert, dass man diesen als das seine Ansichten allein und vollkommen enthaltende Werk betrachten möge.

Man hat dem Wunsche des Autors nicht Rechnung getragen. Auch der *Treatise* ist Gemeingut der philosophischen Welt geworden und wird von manchen für wertvoller gehalten als das erste Werk. Diese Thatsache kann nicht überraschen; denn ebensowenig wie ein Dichter sein eigener Recensent sein kann, ist ein philosophischer Schriftsteller der geeignete Kritiker für seine eigenen Werke. Zudem mag Hume die ungünstige Aufnahme seines Erstlingswerkes nicht mit Unrecht dem Umstande zugeschrieben haben, dass er in demselben die für die Religion bedenklichen Konsequenzen seiner Lehre mit rücksichtsloser Schärfe zog und nicht ohne Schroffheit der Form verteidigte. Somit ist die Annahme, dass er die Konsequenzen seiner Anschauung nicht aufgegeben, sondern nur auszusprechen unterlassen habe, mindestens möglich.

Andererseits müssen wir auch die Möglichkeit ins Auge fassen, dass die Ansichten unseres Autors sich von seinem 25. Lebensjahre, wo der *Treatise* in der Idee vollendet war, bis zu seinem 37. Jahre, wo er den *Essay* schrieb, in mancher Beziehung geändert haben, und dass die Problemlage in dem

[1] In den späteren Ausgaben nannte HUME das Werk Inquiry c. H. U.

späteren Werke eine andere geworden ist. Es wird ferner zu untersuchen sein, ob zu den Ansichten, die — sei es in derselben Gestalt wie im *Treatise,* sei es in veränderter Form — im *Essay* aufgestellt werden, noch neue hinzugekommen sind. und in welchem Zusammenhang dieselben mit den übrigen Lehren des *Essay* stehen.

Wir glauben, der geeignete Weg zur Beantwortung dieser Fragen ist der, dass wir 1) einen Abriss der im *Treatise* niedergelegten Lehren geben, 2) die im *Essay* beibehaltenen Lehren in ihrer völligen Identität oder teilweisen Abweichung von denen des *Treatise* darlegen, 3) aufzeigen, was im *Essay* an neuen Lehren hinzugekommen ist und 4) untersuchen, welche von den Lehren des *Treatise* nicht wieder behandelt sind, und in wiefern sich schliessen lässt, dass die im *Essay* ausgefallenen Lehren unverändert geblieben sind.

Der Lehrbestand im Treatise.

Die Untersuchungen des *Treatise concerning Human Understanding* sind, wie schon der Titel des Werkes sagt, auf das Wesen der menschlichen Erkenntnis gerichtet. Die grosse Antithese zwischen Denken und Ausdehnung, wie wir sie bei Descartes und Spinoza finden, ist bei Locke und Hume übersetzt in die Antithese der Impressionen und Ideen. Daraus ergiebt sich die Aufgabe 1) nach dem Material des geistigen Lebens. nach dem Inhalt der Erkenntnis zu suchen und 2) ihre Form zu bestimmen, die Prinzipien der Uebereinstimmung der einzelnen Thatsachen des geistigen Lebens aufzufinden, d. h. den Begriff der Wahrheit festzustellen.[1]

Der allgemeinste Ausdruck für alle Einzelthatsachen des geistigen Lebens ist der der Perception. Hume führt diesen Ausdruck an Stelle des bisher in der neuen Philosophie für

[1] Auf diese Weise lassen sich die Untersuchungen des *Treatise* als ein trotz mancher Wiederholungen und Abschweifungen wohl gegliedertes Ganze auffassen. Ich kann in diesem Punkte MEINONG (Hume-Studien in den Sitzungsber. der Wiener Acad. phil. hist. Cl. Bd. 87 u. 101) nicht zustimmen. Bestätigt wird meine Ansicht durch die Untersuchungen ELKINS (in der *Philosophical Review* by J. G. Schurman and J. E. Creighton November 1894). Meine Untersuchungen sind unabhängig von dieser Abhandlung, da dieselbe mir erst nach der Fertigstellung meiner Arbeit zu Gesicht kam. Ich habe jedoch an den wichtigsten Punkten nachträglich Stellung zu ihr genommen.

die gleiche Sache üblichen Wortes Idee ein, indem er das letztere für eine besondere Art der Perceptionen reserviert. Durch diese allerdings von Zeitgenossen beklagte[1] Aenderung der Termini hat Hume sich die Bahn frei gemacht für eine sehr scharfe Scheidung der Bewusstseinsinhalte. Er teilt die Perceptionen ein in Impressionen und Ideen. Wir treffen die Meinung Humes nicht, wenn wir für Impressionen das deutsche Wort Wahrnehmungen einsetzen wollten. Denn nicht nur die Wahrnehmungsvorgänge, die Sensationen, auch die Passionen und Emotionen können sowohl als Impressionen wie als Ideen im Geiste erscheinen. Die Impressionen der Sensation sind die uns durch die äusseren Sinne übermittelten Eindrücke. Allerdings macht sich schon hier eine Eigentümlichkeit des *Treatise* geltend, der wir noch öfter begegnen werden. Die Termini sind nicht bestimmt gefasst und werden nicht in der ganzen Abhandlung für dieselbe Sache gebraucht. So nähern sich die Begriffe der Sensation und Impression einander an einigen Stellen. Der stets mit der Abänderung hergebrachter Terminologien verbundenen Gefahr, dass der Autor unversehens auf die alte Wortbedeutung[3] zurückgreift, fällt auch unser Philosoph zum Opfer.[4] Im Prinzip ist jedoch für den *Treatise* festzuhalten, dass Impressionen der Sensation die durch Eindrücke der äusseren Sinne entstehenden Vorstellungen sind.

Die zweite Art von Impressionen und Ideen sind die Passionen, die Affekte, wie wir sagen würden. Ausser diesen kennt Hume noch eine dritte Art von Bewusstseinsinhalten, die Emotionen. Diese sind jedoch, wie ihre Behandlung im zweiten Buch des *Treatise of Human Nature* zeigt, nur von untergeordneter Bedeutung. Sie sind Begleiterscheinungen jedes anderen geistigen Zustandes. „Kein Objekt ist den Sinnen gegenwärtig, kein Gegenstand in der Einbildung, der nicht

[1] Vgl. THOMAS REID. *Essays.* Edinburgh 1803, vol. I, p. 29.

[2] HUME *Tr. o. H. N.* Green and Grose, London 1878, v. I, p. 311.

[3] Die gleichzeitigen Philosophen Englands brauchen die Worte Sensation und Impression ohne Unterschied der Bedeutung; s. PRIESTLEY, *Disquisitions on Matter and Spirit.* London 1777, p. 28. THOMAS REID, *An Inquiry into the Human Mind.* Edinburgh 1764, p. 85.

[4] H. N. (Unter dieser Chiffre werde ich die erste Abhandlung HUMES in der oben genannten Ausgabe stets citieren) p. 403 u. 479.

von einer ihm entsprechenden Emotion begleitet wäre."[1] Dieselbe erzeugt das für den Geist angenehme Gefühl der Bewunderung, eine Bewunderung, die nur durch die Grösse des betrachteten Objektes verursacht wird, ganz abgesehen davon, ob der Gegenstand selbst angenehme oder unangenehme Empfindungen weckt.[2] Sie ist gewissermassen die für die Erzeugung der Bewusstseinszustände verbrauchte geistige Energie unter der [stillschweigend gemachten] Voraussetzung, dass dieser Energieverbrauch etwas dem Geiste Angenehmes ist.

In der zweiten Sektion des ersten Teiles fasst Hume die Impressionen der Sensation einerseits, der Passionen und Emotionen andrerseits unter den Ausdrücken Impressionen der Sensation und Reflexion zusammen. Auffallenderweise wird nicht gesagt, dass diese Einteilung sich kreuze mit der Einteilung der Perceptionen in Impressionen und Ideen, dass es also auch Ideen der Reflexion giebt; aber die Impressionen sind, wie wir gleich sehen werden, durchweg die Vorbilder für die Ideen, und so werden wir diese Einteilung unbedenklich in Humes Sinne auf die Ideen übertragen müssen. Die Einteilung der Impressionen und Ideen in solche der Sensation und Reflexion ist also identisch mit ihrer Einteilung in Impressionen und Ideen der Sensation und der Passionen und Emotionen.

Schliesslich nimmt Hume auch noch die überlieferte Teilung der Perceptionen in einfache und komplexe oder zusammengesetzte auf. Sie kreuzt sich gleichfalls mit der Teilung der Perceptionen in Impressionen und Ideen. So ist die Perception eines Apfels eine komplexe, die seiner Gestalt, seines Geruchs, seines Geschmacks sind einfache Perceptionen.

Fragen wir uns nun, in welchem Verhältnis die Impressionen und Ideen zu einander stehen, und durch welche Merkmale sie sich von einander unterscheiden, so erhalten wir in der ersten Sektion die Antwort, dass diejenigen Perceptionen Impressionen genannt werden, *which enter the mind with most force and liveliness,* während mit dem Namen Ideen *the faint images of these in thinking and reasoning* bezeichnet werden. Dass die Impressionen andere Ursachen haben als die Ideen wird als möglich zugegeben, aber irgend etwas über dieselben auszu-

[1] H. N. vol. II, p. 158. [2] l. c.

machen, liegt nach Humes Ansicht völlig ausser dem Bereich unseres Urteils.[1] Der einzige für unser Urteil wesentliche Unterschied ist ein Unterschied des Grades. Es wird allerdings noch ein Kriterium der Impressionen angeführt. Wir nennen die Perceptionen, welche zum ersten Male in unserem Geiste auftreten, Impressionen. Aber Hume erklärt jede Wahrnehmung eines Körpers, auch die zweite, dritte, hundertste desselben Körpers für eine gesonderte Existenz, die nichts zu thun hat mit einer früheren Wahrnehmung desselben Gegenstandes. Beide sind sich nur ähnlich und werden durch eine Täuschung des Denkens für identisch gehalten. Wenn also in diesem Sinne diejenigen Perceptionen für Impressionen erklärt werden, welche zum ersten Male im Geist auftreten, so ist das kein Unterschied, an welchem die letzteren als solche konstatiert werden können. Diese Konstatierung ist allein durch den Unterschied in der Stärke möglich.

Ueber das metaphysische Verhältnis der Impressionen zu den Ideen äussert sich Hume in verschiedener Weise. Bald erscheinen die Ideen als ständige Begleiter der Impressionen,[2] bald wird nur gesagt, sie seien die Kopien der Impressionen und diesen in allen Stücken ähnlich. Als massgebend müssen wir die Stellen ansehen, in denen die Impressionen als Ursachen der Ideen bezeichnet werden, weil sie ihnen in unzählig vielen Fällen vorausgehen, und andrerseits keine Idee existiert, zu der sich keine Impression aufweisen liesse.[3] Im weiteren Verlauf werden die Ideen meist als abgeleitet von den Impressionen bezeichnet.

Die Schwierigkeit, die darin liegt, dass sich die beiden Arten von Perceptionen nur durch ihre Stärke von einander unterscheiden, dass sich der Tisch, den ich sehe, von dem Tisch, an den ich denke, durch nichts unterscheidet, als durch die Lebhaftigkeit, mit der beide vorgestellt werden, diese Schwierigkeit wird noch durch den Umstand erhöht, dass zwischen beide Arten von Perceptionen noch eine dritte geschoben wird. Die Ideen zerfallen nämlich in Ideen der Einbildung und des Gedächtnisses.[4] Die letzteren unterscheiden

[1] H. N. vol. I, p. 385. [2] H. N. vol. I, p. 340.
[3] H. N. vol. I, p. 314. [4] H. N. vol. I, p. 317 u. 418.

sich von den Ideen der Einbildung und den Impressionen wiederum nur durch ihre Stärke. Die Ideen der Einbildung entnehmen zwar nur das Material, die des Gedächtnisses auch die Anordnung der einfachen Ideen den Impressionen; aber diese Verschiedenheit reicht nicht aus, um die Ideen der einen Gruppe von denen der anderen im einzelnen Falle zu unterscheiden. Die Ideen des Gedächtnisses, so müssen wir vermuten, nähern sich also den Impressionen. Dies ist in der That so sehr der Fall, dass sie sogar die Funktionen der Impressionen bei den Kausalitätsschlüssen übernehmen, ja sogar den Namen Impressionen annehmen. Hume spricht oft von Impressionen der Sinne und des Gedächtnisses.[1]

Wie die Ideen des Gedächtnisses in Impressionen übergehen, so können die Ideen der Einbildung, wenn ihre Stärke durch irgend ein Mittel, z. B. durch häufige Wiederholung, gesteigert wird, in Ideen des Gedächtnisses übergehen. Ideen können so lebhaft werden, dass sie auf den Geist den Eindruck einer gegenwärtigen Impression machen.[2] Andrerseits können auch die Ideen des Gedächtnisses durch die Zeit so viel an Stärke einbüssen, dass sie für reine Ideen gehalten werden.[3]

Wenn Ideen so lebhaft werden, dass sie die Stärke von Impressionen annehmen, so schreibt Hume ihnen Glauben[4] (*belief*) zu. Dieser Glaube ist nicht etwa eine den Ideen anhaftende Qualität, sondern nur ein Grad der Intensität. Der Glaube ist auch weder Ursache noch Folge dieser Intensität der Idee; er ist die Intensität selbst. Hume nennt sogar nicht nur die Lebhaftigkeit der Idee Glauben, sondern diese selbst in ihrer Lebhaftigkeit.[5] Eine Geschichte, die ich glaube, ist nach Humes Meinung von einer Geschichte, die ich nicht glaube, nur dadurch verschieden, dass die Vorstellungen der

[1] H. N. vol. I, p. 385ff. [2] H. N. vol. I, p. 407. [3] H. N. vol. I, p. 357.

[4] Es muss bemerkt werden, dass die von JACOBI stammende Uebersetzung des Wortes *belief* durch Glauben den Sinn, welchen HUME dem Ausdruck beilegt, nicht genau wiedergiebt. Da aber eine andere (etwa Wirklichkeitsgefühl) ebenso unvollkommen ist, so behalten wir die einmal übliche Uebersetzung bei und überlassen es dem Leser, den Begriff gemäss der von uns gegebenen Auseinandersetzung selber zu bilden.

[5] H. N. vol. I, p. 396 u. 403.

ersteren lebhafter sind als die der letzteren. Welche Schwierigkeiten in dieser Lehre liegen, zeigt die Erwägung, dass dieser Glaube, diese Intensität der Vorstellungen nicht eine bestimmte sich stets gleich bleibende Grösse ist.

Es muss uns auch auffallen, dass, obgleich die Ideen, denen wir Glauben schenken, sich von solchen, denen wir keinen Glauben zuschreiben, nur durch ihre Stärke unterscheiden, obgleich ferner die Impressionen sich auch nur durch ihre Stärke von den Ideen unterscheiden, Hume dennoch die Lebhaftigkeit, welche den Impressionen eignet, nie Glauben nennt. Es werden also nicht die Dinge geglaubt, von denen wir wahrnehmen oder wahrgenommen haben, dass sie Thatsachen sind, sondern nur diejenigen, von deren Thatsächlichkeit wir uns durch Kausalschlüsse überzeugen. Der Glaube ist nicht eine lebhafte Perception, sondern eine lebhafte Idee.[1] Es leuchtet ein, dass dies ein Mangel in dem konsequenten Ausbau der Terminologie ist. Hume müsste nach seinen Definitionen den Impressionen den Glauben im höchsten Masse zuschreiben.

Nachdem somit das Material des Denkens, wie es sich im Systeme unseres Philosophen darstellt, vorgeführt ist, handelt es sich darum, zu zeigen, nach welchen Prinzipien die Aufeinanderfolge, die Anordnung und die Vergleichung desselben im Verstande von statten geht. Diese wird nach Humes Ansicht geleitet durch die Gesetze der Association und kontrolliert durch die Axiome.

Allerdings hat schon Thomas Reid, der Hauptvertreter der schottischen Schule, gezweifelt, ob man bei Hume von Axiomen reden dürfe.[2] Man muss zugeben, dass das Wort „Axiom" erst im *Essay* gebraucht wird. Aber *de facto* werden Axiome schon im *Treatise* anerkannt. Der Satz, dass alles, was sich unterscheiden lässt, verschieden ist und dass, was verschieden ist, sich trennen lässt, und der andere, dass alle Ideen von Impressionen abgeleitet sind, sind in der That

[1] Auch in der einzigen Stelle, welche gegen diese Ansicht zu sprechen scheint (H. N. vol. I, p. 403) ist der Glaube von dem Hume sagt, dass er die gegenwärtige Impression begleite, der von derselben auf die mit ihr verbundene Idee übertragene.

[2] Thomas Reid. *Essays.* vol. I, p. 278, vol. III, p. 34.

des Instinktes und die Fähigkeit der Thatsachenschlüsse dient[1], und schliesslich der zusammenfassende Oberbegriff für beide ist[2], so sehen wir uns wiederum getäuscht; denn wir finden, dass *reasoning* ebenso oft wie *understanding* im Gegensatze zur Imagination, d. h. zur Fähigkeit der Thatsachenschlüsse steht. Nicht *reasoning,* d. h. logisches Denken, sondern die Imagination mit den sie beherrschenden Gesetzen macht uns eine dauernde Existenz von Aussendingen glauben.[3]

Der allgemeinste Ausdruck für jegliche Art von Gewissheit ist Evidenz. Derselbe wird sowohl für die aus Thatsachenschlüssen folgende[4] als auch für die aus einer Demonstration entstehende Gewissheit[5] gebraucht.

Das Prinzip, auf das die verschiedenen Arten der Gewissheit sich gründen, sind die Relationen. Es werden unter den sieben Relationen, die der Verstand der Bearbeitung der Ideen zu Grunde legt, zwei Gruppen unterschieden: solche Relationen, bei deren Veränderung auch die in Relation gesetzten Ideen sich ändern, und solche, die geändert werden können, ohne dass die zu einander in Beziehung stehenden Ideen sich ändern. Das Zahlenverhältnis z. B., in dem zwei Gegenstände der geometrischen Anschauung zu einander stehen, kann nicht geändert werden, ohne dass man dabei die Ideen der Gegenstände veränderte. Ausser den Verhältnissen von Mass und Zahl rechnet Hume zu diesen Relationen die Aehnlichkeit, die Gegensätzlichkeit und die Unterschiede der Qualität. Die Verarbeitung der Ideen vermittels dieser Relationen giebt im Prinzip eine absolute Sicherheit, ein Wissen im eigentlichen Sinne (*knowledge*). Intuitiv nennt unser Philosoph die Gewissheit bei den drei Relationen der Aehnlichkeit, der Gegensätzlichkeit und der Unterschiede der Qualität. Aber er bezeichnet diese Art Gewissheit nicht mit dürren Worten als intuitive; er sagt: *these relations fall more properly under the province of intuition than of demonstration.*[6] Da die Geometrie, welche hier gemeint ist, ihre Ideen aus der Anschauung erhält, so ist auch ihre Gewissheit nicht so gross wie die der demonstrativen

[1] H. N. vol. I, p. 471. [2] H. N. vol. I, p. 403.
[3] H. N. vol. I, p. 446, 470, 415, 543. [4] H. N. vol. I, p. 334, 384, 470.
[5] H. N. vol. I, p. 339. [6] H. N. vol. I, p. 373.

Schlüsse. Denn gegen eine vorgeblich grössere Feinheit einer reinen geometrischen Anschauung, welche über die der Erfahrung hinausgehe, wendet sich Hume auf das entschiedenste. Somit erreicht auch nicht einmal die intuitive Gewissheit die vollkommene Genauigkeit der demonstrativen.[1] Die Prinzipien der Geometrie sind eben der Anschauung entnommen und in der empirischen Anschauung sind Unklarheiten. Die scheinbar einfachsten Verhältnisse führen den Denker auf schwierige Probleme. Es ist z. B. unmöglich, die Bedingungen anzugeben, unter denen zwei Flächen als gleich oder unterschieden an Grösse bezeichnet werden.[2] In gleiche Unsicherheit fühlt sich Hume bei der Ueberlegung versetzt, ob zwei Schenkel eines Winkels ein gemeinsames Segment haben können. Der reinen Anschauung nach ist das offenbar nicht möglich; aber die dicken Kreidestriche der empirischen Anschauung wirken auf unseren sensualistischen Philosophen so überzeugend, dass er behauptet, nicht einsehen zu können, warum die zwei Schenkel nicht ein gemeinsames Segment sollten haben können.[3] Er kommt daher zu dem Schlusse, dass, da die Einbildung und die Sinne schwach sind, die Geometrie, die ja ihre Masse und Figuren aus der Erfahrung nehme, die Einbildung und die Sinne an Genauigkeit nicht übertreffe.[4] Wegen des Mangels eines Masses für Gleichheit und Ungleichheit glaubt er der Geometrie das Prädikat einer vollkommen untrüglichen Wissenschaft nicht zusprechen zu dürfen, trotzdem ihre Methode an Genauigkeit nichts zu wünschen übrig lasse.

Die einzige Relation also, auf die sich eine unbedingte Gewissheit bauen lässt, ist das Verhältnis von Mass und Zahl. Nur Algebra und Arithmetik sind die Wissenschaften, in deren Bereich die Möglichkeit einer absolut sicheren Erkenntnis liegt. Nur in diesen Wissenschaften kann man die Schlussketten bis zu jeder beliebigen Grenze fortführen, ohne die Genauigkeit der Resultate zu gefährden. Der Grund dafür liegt nach Humes Ansicht in dem Umstand, dass wir in der Einheit der Zahl den in der Geometrie so sehr vermissten verlässlichen Massstab haben. Wie jedoch auch die im Prinzip absolute

---

[1] H. N. vol. I, p. 374. [2] H. N. vol. I, p. 350 f.
[3] H. N. vol. I, p. 356. [4] H. N. vol. I, p. 374.

Gewissheit der demonstrativen Wissenschaften in der Wirklichkeit nicht stand hält, werden wir weiter unten sehen.[1]

Dass die bisher besprochenen Probleme unseren Denker nicht so sehr beschäftigt haben, wie dasjenige, dessen Behandlung wir uns nunmehr zuwenden, zeigt schon die Kürze der ihnen gewidmeten Ausführungen. Allerdings ist auch das Kausalproblem, zu dessen Erörterung wir nunmehr übergehen, unter den Gesichtspunkt gestellt, welche Gewissheit wir über die Gegenstände der Erfahrung erlangen können. Die Frage nach dem Wesen der Thatsachenschlüsse entwickelt sich zu einer Untersuchung darüber, ob wir unsere Thatsachenschlüsse vor dem Verstande rechtfertigen können, oder ob wir nicht vielmehr, indem wir diese Schlüsse ziehen, einem allgemeinen Gesetze unterworfen sind, dessen Geltung wir nicht nur bei uns Menschen, den jüngsten sowohl als den altersschwachen, sondern auch bei den niedriger organisierten Wesen, den Tieren, beobachten können.

Die erste Bezeichnung für die aus Thatsachenschlüssen erfolgende Gewissheit ist Wahrscheinlichkeit (*probability*). Mit dieser Bezeichnung ist aber nicht eine Wertschätzung dieser Art von Gewissheit gegeben, sondern nur ein Name geschaffen für jede Gewissheit ausser der demonstrativen und intuitiven. Des weiteren giebt Hume eine Einteilung der Wahrscheinlichkeit in Beweise (*proofs*) und Wahrscheinlichkeit im engeren Sinne. Selbst sein gegen hergebrachte Terminologien nicht gerade rücksichtsvolles Denken sträubte sich dagegen, zu sagen, es sei nur wahrscheinlich, dass am folgenden Tage die Sonne aufgehen werde.

Von den Relationen der Identität, des Nebeneinanders in Raum und Zeit und der Kausalität ist die letztere die einzige, die eine über die unseren Sinnen und dem Gedächtnis gegenwärtigen Thatsachen hinausgehende Gewissheit geben kann. Eine Relation muss die Kausalität sein — so gehen die Erörterungen weiter —, eine Qualität kann sie nicht sein, weil jedes Ding körperlicher wie geistiger Art sowohl Ursache als Wirkung sein kann, und weil es keine Qualität giebt, die allem Seienden gemeinsam wäre. Ein Merkmal dieser Relation der Kausalität ist jedenfalls das Nebeneinander der beiden durch

[1] V. p. 19.

die Kausalität verknüpften Dinge. Denn selbst, wenn es anfangs nicht so scheint, finden wir immer, dass beide Glieder, wenn nicht direkt, so durch Zwischenglieder mit einander verknüpft, räumlich und zeitlich zugleich sind. Als zweites Merkmal wird dann die Priorität der Ursache gegenüber der Wirkung gefunden.

Da nun aber manche Dinge so mit einander verbunden sind, dass das eine dem anderen voraufgeht, ohne dass sie doch für Ursache und Wirkung gehalten werden, so muss noch ein anderes Merkmal unserer Relation gefunden werden. Dieses ist die notwendige Verknüpfung der beiden Glieder. Um das Wesen der Idee der notwendigen Verknüpfung näher zu untersuchen, wirft Hume die beiden Fragen auf: auf was für ein Prinzip hin wir es für nötig halten, dass jedes Ding, das entsteht, eine Ursache seiner Entstehung haben müsse, und zweitens: wie beschaffen der Schluss ist, den wir von dem einen Gliede auf das andere machen, und welcher Art die Ueberzeugung, der Glaube, den wir in diesen Schluss setzen.

Unser Philosoph bestreitet die objektive Notwendigkeit des Satzes, dass jedes Ding eine Ursache haben müsse. Dieser Satz beruhe auf keiner von den Relationen, welche intuitive oder demonstrative Gewissheit vermittelten, sondern könne nur bewiesen werden, wenn sicher sei, dass kein Ding existieren könne ohne ein hervorbringendes Prinzip. Da man aber Dinge als existierend und nicht existierend vorstellen könne ohne Zuhülfenahme eines Prinzips, so sei es nach dem Satze, dass alles, was verschieden ist, auch trennbar ist, keine Denknotwendigkeit, dass jedes Ding eine Ursache haben müsse. Nachdem Hume die Gegenbeweise von Hobbes, Clarke und Locke als *petitiones principii* hingestellt hat, kommt er zu dem Schluss, dass der fragliche Satz auf der Erfahrung beruhe.

Zur Beantwortung der zweiten Frage wird zunächst konstatiert, dass ein Erfahrungsschluss stets von einer den Sinnen oder dem Gedächtnis gegenwärtigen Impression ausgehen müsse. Die Ueberzeugung davon, dass Caesar an den Iden des März ermordet sei, ruhe im letzten Grunde auf den Impressionen der Schriftzeichen des Buches, aus dem wir die Thatsache gelernt hätten. Ausser dieser den Sinnen oder dem Gedächtnis gegenwärtigen Impression komme für den Thatsachenschluss

in Betracht die nach vorwärts oder rückwärts (als Wirkung der gegenwärtigen Ursache oder als Ursache der gegenwärtigen Wirkung) erschlossene Idee und die Natur und Qualität dieser Idee. Die Impression, von welcher der Schluss ausgeht, ist eben durch das Moment, durch das sie sich von anderen Perceptionen unterscheidet, d. h. durch ihre Stärke und Lebhaftigkeit geeignet, Ausgangspunkt unseres Schlusses zu sein.

Wenn wir ferner in dem Kausalschluss von der Impression des einen Körpers auf die Idee des anderen übergehen, so ist das kein Schluss, der in der Idee des ersten Körpers begründet läge; denn eines Körpers Existenz kann die Existenz eines anderen Körpers weder ein- noch ausschliessen. Die Berechtigung, den Schluss im einzelnen Falle zu vollziehen, nehmen wir vielmehr aus der Erfahrung. Weil wir zwei Körper beständig mit einander verbunden gesehen haben, vermuten wir, dass sie es auch in Zukunft sein werden. Diese beständige Verbindung können wir also als ein neues Merkmal der Relation der Kausalität neben dem des Nebeneinanders in Ort und Zeit und der Priorität des einen Gliedes vor dem anderen ansehen. Allein wir haben gar keine Sicherheit, dass Ereignisse, welche in Raum und Zeit stets mit einander verbunden waren, und von denen das eine dem anderen voraufging, auch in Zukunft in gleicher Weise mit einander verbunden sein werden. Das Gegenteil dieser Erwartung lässt sich ebenso gut vorstellen, ist also ebensogut möglich. Von einer Kraft, welche die Verbindung für die Zukunft garantierte, haben wir vollends keine Idee, weil wir diese in den bekannten Qualitäten der Körper nicht finden können.

Nun können wir aber in unserem Geiste eigentümliche Wirkungen der Relationen des Nebeneinanders in Ort und Zeit beobachten. Wir finden, dass, wenn ein Wort gesprochen wird, sich zu der Wahrnehmungsvorstellung desselben im Geiste sofort die Vorstellung seiner Bedeutung gesellt. Dies geschieht ohne Reflexion und ist einfach eine zu beobachtende Thatsache. Wir werden also in der Kausalität ebenfalls eine Relation anzuerkennen haben, die ohne Reflexion wirkt. Eine Beihilfe des Verstandes beim Zustandekommen der Thatsachenschlüsse anzunehmen, sollte uns schon der Umstand verbieten, dass wir Kinder, bei denen der Verstand noch gar nicht entwickelt ist, ja selbst

Tiere Kausalschlüsse machen sehen.[1] Erscheint im Geiste eine Impression, so führt die Gewohnheit alsbald die Idee des Gegenstandes herbei, der beständig mit jener Impression verbunden war. Die Gewohnheit ist also das Prinzip, vermöge dessen die genannte Relation wirkt.[2] Eben weil die Gewohnheit ein Instinkt ist, der ohne Reflexion und Ueberlegung wirkt, eben deshalb ist sie geeignet, Grundlage für die Schlüsse zu sein, bei denen, wie nachgewiesen war, keine Reflexion stattfindet. Daher werden wir, nur wenn wir die Kausalität psychologisch betrachten, berechtigt sein, Schlüsse auf sie zu bauen. Betrachten wir sie rein objektiv, sehen wir sie lediglich als philosophische Relation an, so finden wir nur die Merkmale, dass die Dinge einander benachbart und stets so mit einander verbunden waren, dass die Ursache der Wirkung voranging.

Es bleibt noch zu erklären, wie es kommt, dass durch die gegenwärtige Impression nicht nur die Idee des stets mit ihr verbunden gewesenen Objektes geweckt wird, dass die Vorstellung desselben für uns nicht nur eine schwache Idee ist, sondern dass wir ihr Glauben (in dem bei der Erörterung der Lehre von den Perceptionen angegebenen Sinne) beilegen, dass mit anderen Worten die Lebhaftigkeit der den Sinnen gegenwärtigen Impression auf die ihr associierte Idee übergeht. Um diesen Umstand zu erklären, nimmt Hume an, dass die Lebendigkeit der Vorstellungen abhängt von Dispositionen der Apperception. Diese Dispositionen wechseln in ihrer Stärke je nach der Beschaffenheit der Objekte der geistigen Thätigkeit;[3] sind sie einmal durch eine starke Perception erregt, so dauern sie fort, auch wenn der Geist unmerklich und langsam von der ursprünglichen Perception zu einer durch eine Relation mit ihr verbundenen Idee weitergleitet. War hingegen die erste Perception nur eine Idee, d. h. so schwach, dass sie die Dispositonen des Geistes nicht wesentlich erregte, so fehlt auch der zu ihr in Relation befindlichen Idee der Glaube. Somit stellt sich heraus, dass alle Thatsachenschlüsse eine Art von Sensation sind. Die Wirkung der Gewohnheit, den Ideen durch öftere Wiederholung Lebhaftigkeit zu verleihen, können wir

[1] H. N. vol. I, p. 469. [2] H. N. vol. I, p. 406. [3] H. N. vol. I. p. 492.

auch sonst beobachten. Durch die Erziehung werden die den Kindern eingeprägten Ideen z. B. so stark, dass sie nicht selten die durch die Kausalität übermittelten Eindrücke übertreffen.

Nachdem nunmehr die Prinzipien und Merkmale der Kausalität, die Beschaffenheit der Perception, von der der Schluss ausgeht, die Beschaffenheit dieses Schlusses und die der erschlossenen Idee untersucht sind, wird es auch gelingen, den Ursprung der Notwendigkeit, die wir dem kausalen Geschehen zusprechen, zu entdecken. Um die in Frage stehende Idee genauer kennen zu lernen, müssen wir, wie stets in solchen Fällen, die Impression aufsuchen, deren Abbild sie ist. Allein wir mühen uns vergeblich, eine Impression für die Idee der Notwendigkeit im einzelnen Schluss zu entdecken. In den bekannten Qualitäten der Körper finden wir sie nicht. Dass man sie in die unbekannten verlegt hat, ist nur eine Verlegenheitsauskunft. Sie in Gott zu suchen heisst das Problem zurückschieben.

Wenn wir also im einzelnen Fall eine Impression zu der Idee der Notwendigkeit nicht finden, so muss die Wiederholung einzelner Fälle uns diese Impression wohl dadurch verschaffen, dass durch sie entweder neue Eindrücke aufgewiesen oder zu stande gebracht werden. Beides ist unmöglich; denn die Wiederholung mehrerer Fälle ist von einem einzelnen Falle dem Wesen nach nicht verschieden. Ebenso wenig kann sie neue Eindrücke schaffen, da die einzelnen Fälle nach Zeit und Ort getrennt und ohne jeden Zusammenhang mit einander sind.

In den Objekten finden wir also bei der Wiederholung einzelner Fälle nichts Neues. Wohl aber können wir im Intellekt dessen, der die Fälle beobachtet, bei Wiederholungen ein neues Moment konstatieren. Der Geist fühlt sich bestimmt, von der Erscheinung des einen Gegenstandes zu der Idee des anderen fortzuschreiten. Dieses Sichbestimmtfühlen der Imagination ist etwas Neues, Originales und füglich das Urbild für die Idee der Notwendigkeit. Die Notwendigkeit ist also keine objektiv in den Dingen liegende, sondern nur eine subjektiv im menschlichen Geiste vorhandene. Ueber die Verbindung etwas auszumachen, in der die Objekte zu einander stehen, darauf müssen wir ein für allemal verzichten. „Hätten die Ideen

ebenso wenig Zusammenhang in der Imagination als die Objekte für unseren Verstand zu haben scheinen, so würde unser Wissen nie über die unserem Gedächtnis und den Sinnen gegenwärtigen Gegenstände hinausgehen."

Wenn wir mithin die Kausalität als eine philosophische Relation betrachten, d. h. wenn wir nur die Merkmale ansehen, welche das Denken an dieser Relation entdecken kann, so können wir die Ursache nur so definieren, dass wir sagen: sie ist ein Objekt, welches einem anderen in der Weise voraufgeht und in Ort und Zeit benachbart ist, dass alle Objekte, die dem ersteren ähnlich sind, allen anderen vorausgehen und benachbart sind, die dem zweiten ähnlich sind. Fassen wir die Kausalität dagegen als eine natürliche[1] Relation, d. h. betrachten wir sie als ein für die Aufeinanderfolge der Ideen im Geiste geltendes Gesetz, so müssen wir die Ursache definieren als ein Objekt, das einem anderen benachbart ist, voraufgeht und so mit ihm verbunden ist, dass die Idee des ersteren den Geist bestimmt, eine lebhaftere Idee des letzteren zu bilden, d. h. eine mit Glauben verbundene.[2]

Gegen den Vorwurf, dass durch diese Behandlung des Problems der Kausalzusammenhang aufgehoben werde, verwahrt sich unser Philosoph ausdrücklich.[3] Es falle ihm nicht ein zu behaupten, dass für uns in der Welt etwas da sein könne ohne Ursache. Auch im *Treatise* greift Hume die Giltigkeit der Kausalitätsschlüsse nicht an. Er hebt jede Unterscheidung von Ursachen, wie sie vor ihm seit Aristoteles üblich war, in formale, materiale, wirkende und finale Ursachen auf. Er bezeichnet es als eine Thorheit, für das Nichteintreten irgend eines Ereignisses ein Unwirksamwerden gewisser Ursachen verantwortlich zu machen.[4] Der Philosoph wisse, dass eine Ursache, die einmal eine bestimmte Wirkung habe, diese auch immer haben werde.

Derartige Ausführungen müssen den Leser zu der Ueberzeugung führen, dass nach Humes Ansicht die auf Erfahrung gegründete Gewissheit stets gleich ist. Aber dem ist nicht so.

---

[1] Wir würden sagen als psychologische. [2] *H. N.* vol. I p. 464.

[3] BURTON, *Life and Correspondence of David Hume.* Edinburgh 1876 vol. I p. 97. [4] *H. N.* vol. I p. 430.

Es giebt noch eine Wahrscheinlichkeit im engeren Sinne, eine auf die Erfahrung gegründete inferiore Gewissheit. Wenn die Ursachen dieser Wahrscheinlichkeit auch von den Laien und den Philosophen verschieden beurteilt werden, wenn die einen sie zurückführen auf die Unbeständigkeit in den Ursachen, die anderen auf geheime Nebenursachen, von denen der Beobachter nicht weiss, ob und wie sie wirken werden, so ist doch die Art und Weise des Schliessens bei beiden dieselbe. Das Schliessen besteht bei beiden in einem Uebergleiten des Geistes von einem gegenwärtigen Objekt auf die Idee des Objekts, welches mit dem ersten stets verbunden war. Das Schwierige in der Erläuterung dieser Art von Gewissheit besteht nur darin, dass in der Vergangenheit verschiedene Arten von Fällen wahrgenommen sind, die sich gegenseitig widersprechen.

Das Problem, wie trotzdem eine der Gewissheit analoge Ueberzeugung, ein Glaube, zu stande kommen kann, löst Hume auf eine eigentümliche Weise. Er geht aus von der Annahme, dass alle einzelnen in der Vergangenheit beobachteten Fälle gleich sind in ihrer Wirksamkeit auf das Zustandekommen einer Ueberzeugung, sowohl die, welche für das Eintreten eines bestimmten Ereignisses sprechen, als auch die, welche dagegen sprechen.[1] Die Ueberzeugung oder der Glaube ist ihm ein zusammengesetzter Effekt.[2] Während wir den Glauben in den reinen Thatsachenschlüssen als etwas Absolutes, als die Ueberzeugung, dass eine Thatsache eintreten müsse oder eingetreten sei, kennen gelernt haben, wird er hier als wechselnde Grösse vorgestellt.[3] Wenn wir uns jedoch erinnern, dass der Glaube nach der ursprünglichen Definition in der Lebhaftigkeit der Idee besteht, so sehen wir, dass diese letztere Erklärung mit dem ursprünglich vom Glauben aufgestellten Begriff harmoniert.

Die zweite Annahme ist die, dass die Intensität der geistigen Vorgänge in direktem Verhältnis steht zu der Grösse der der Wahrnehmung dargebotenen Objekte.[4] Ist nun der

---

[1] Es ist hier nicht der Ort, darauf einzugehen, dass durch die Annahme, dass öftere Erfahrung einen stärkeren Glauben hervorbringe als seltenere, die Ueberzeugung unmöglich gemacht wird, dass allen Ursachen die gleiche Wirkung zukomme. [2] *H. N.* vol. I p. 434.

[3] Dies geschieht so sehr, dass Hume sagen kann: *we believe in a manner.* [4] *H. N.* vol. I p. 438.

Glaube ein zusammengesetzter Effekt, den einzelnen Erfahrungen entsprechend stark, so gleicht er gewissermassen einem Bilde, zu dem jede einzelne Erfahrung einen Strich hinzufügt. Nun sind aber nach der Theorie unseres Philosophen zum Schluss nicht zwei verschieden lebhafte Bilder in der Seele, eines von jedem der beiden entgegengesetzten Fälle, sondern beide vereinigen sich zu einem einzigen, dessen Lebhaftigkeit gleich der Differenz der Lebhaftigkeit der beiden anderen ist.

Nachdem somit die verschiedenen Arten der Gewissheit, die intuitive und demonstrative, die auf Thatsachenschlüsse gegründete und die Wahrscheinlichkeit in ihrem Verhältnis zu einander dargestellt sind, erübrigt es noch, auf die eigentümliche und interessante Lehre von der Degeneration der Gewissheit aller Arten in blosse Wahrscheinlichkeit einzugehen.

Im einzelnen Falle entsteht ein Irrtum dadurch, dass einer Idee eine falsche Impression untergeschoben wird.[1] Auf die anthropomorphe Schilderung, wie der Geist, wenn er in eine bestimmte Gegend des Gehirns eilt, um eine Idee zu wecken, statt dessen eine andere, dieser nur ähnliche, aufrafft[2], verzichten wir, um auf einen wichtigeren Punkt der Lehre vom Irrtum einzugehen.

Wenn eine demonstrative Wahrheit gefunden ist, so ist es an sich nicht erlaubt, an dem Resultat zu zweifeln.[3] Dennoch machen wir die Erfahrung, dass es auch in den demonstrativen Wissenschaften, wo die Regeln absolut sicher sind, verschiedene Grade der Zuversicht giebt, je nachdem wir unsere Sätze mehrmals geprüft oder dem Urteil von Fachgenossen oder dem der wissenschaftlichen Welt unterworfen haben. Auch finden wir, wenn wir unsere bisherigen Urteile ansehen, dass wir oft irrten. Wir können demnach gewissermassen unseren Verstand als Ursache, das Resultat des Denkens als Wirkung auffassen. Wenn wir nun sehen, dass das Resultat bisweilen die Wahrheit war, bisweilen aber nicht, so können wir auch nicht erwarten, dass es in Zukunft anders sein werde. So sinkt also auch die demonstrative Gewissheit auf die Stufe der Wahrscheinlichkeit herab.

[1] *H. N.* vol. I p. 437. [2] *H. N.* vol. I p. 404 und 483.
[3] *H. N.* vol. I p. 338.

Fällen wir also ein Urteil, so müssen wir, wenn wir rationell, den Prinzipien des Denkens gemäss, verfahren wollen, die Möglichkeit des Irrtums sofort ins Auge fassen und unser Vertrauen entsprechend dem Verhältnis, in dem bisher Irrtum und Wahrheit standen, einrichten. Wir müssten uns aber weiter bewusst sein, dass auch dieses Urteil über bisherige Irrtümer falsch sein kann, und auf diese Weise fortfahren bis ins Unendliche. So würden wir aber dem ursprünglichen Urteil jegliche Gewissheit rauben. Daraus, dass dies in Wirklichkeit nie geschieht, dass wir vielmehr fortwährend urteilen mit dem Bewusstsein, richtig zu urteilen, sehen wir, dass wir nicht rationell verfahren, nicht den Verstand zum Massstab unserer Ueberzeugung machen, sondern überall dem Glauben, diesem reflexionslosen Instinkt folgen. Dieser instinktmässige Glaube wird zwar durch die Erfahrung früheren Irrtums ein wenig gemindert; aber bis zu einer vollständigen Annullierung oder auch nur wesentlichen Schwächung des augenblicklich gefällten Urteils kommt es nie. Zu einer Reihe der oben beschriebenen spitzfindigen Kontrollen eignet sich der Glaube nicht vermöge seiner sinnlichen Natur. Die Sensation macht also auch das Wesen der demonstrativen Gewissheit aus.

Auch in den Thatsachenschlüssen nimmt Hume eine Degeneration der Gewissheit an. Er nennt sie unphilosophische Wahrscheinlichkeit.[1] Ein wesentlicher Unterschied zwischen ihr und der zu Recht bestehenden Wahrscheinlichkeit lässt sich nicht angeben. In beiden Fällen ist die Gewissheit ein zusammengesetzter Effekt aus mehreren einander entgegenstehenden Ursachen. Während in der philosophischen Wahrscheinlichkeit alle einzelnen Fälle in gleicher Weise angerechnet werden und Ueberzeugung hervorbringend wirken, üben bei der unphilosophischen Wahrscheinlichkeit einzelne Thatsachen einen grösseren Einfluss auf die Einbildungskraft aus als andere. Die Gründe dafür können verschieden sein. So wirkt ein kürzlich erlebtes Ereignis stärker auf den Geist als ein vor längerer Zeit geschehenes, ein solches, an dem wir mit Interesse beteiligt sind, mehr als ein anderes, das uns gleichgiltig gelassen hat. Es wird ferner neuen Eindrücken sehr schwer,

[1] *H. N.* vol. I p. 440 f.

alten Gewohnheiten entgegen und besonders allgemeinen Regeln zuwider Einfluss auf die Einbildungskraft zu erlangen, während andrerseits eine berechtigte Ueberzeugung dadurch abgeschwächt wird, dass sie durch eine Menge von Zwischengliedern erschlossen werden muss.

Hume sieht sich also am Schlusse seiner Erörterungen gezwungen, eine absolute Unzuverlässigkeit jeglichen Urteils zu konstatieren. Der naive Begriff der Wahrheit als Uebereinstimmung unserer Ideen mit den Thatsachen der Erfahrung war schon von Locke aufgegeben. Aber selbst der Lockesche Begriff der Wahrheit als Uebereinstimmung der Ideen mit einander trifft auf die Lehren des *Treatise of Human Nature* nicht mehr zu. Der Verfasser begnügt sich mit einer Beschreibung der geistigen Vorgänge und der sie beherrschenden Gesetze. Die Thatsache allerdings, dass der Mensch, wenn er auch für sein Denken und Schliessen keine Gründe anführen könne, trotzdem fortfahre zu denken und zu schliessen, hat er auf das Nachdrücklichste hervorgehoben. „*Whoever has taken the pains to refute the cavils of total scepticism has really disputed without an antagonist.*“ [1]

Von den Konsequenzen, die Hume aus seinen erkenntnistheoretischen Ansichten zieht, kommen zunächst einige Konsequenzen der Lehre von den Impressionen und Ideen in Betracht. Wenn jede Idee eine ihr zu Grunde liegende Impression hat, so kann es, da keine Impression ohne eine bestimmte Quantität und Qualität ist, keine abstrakten Ideen geben. Denn von diesen wird behauptet, dass sie ohne bestimmte Quantität und Qualität seien. Hume ist der Ansicht, dass alle abstrakten Ideen besondere seien, die alle ihnen ähnliche Ideen repräsentieren. Durch eine Neigung des Geistes, die Ideen aller anderen Objekte derselben Gattung zu reproducieren, werde die partikuläre Vorstellung zu einer allgemeinen.[2]

[1] *H. N.* vol. I p. 478, 549.

[2] Auf die Frage, in wieweit die Ansicht HUMES eine Weiterbildung der Lehren BERKELEYS enthält, können wir in diesem Zusammenhang nicht eingehen, sondern müssen auf die oben citierte Abhandlung von MEINONG und die von MEYER verweisen (letztere in den Abhandlungen

Auch für die Lehren von Raum und Zeit ist der Satz über die Ableitung der Ideen aus den Impressionen von grosser Bedeutung. Wenn nämlich unsere Ideen genau den Dingen entsprechend gebildet sind, so können wir von der Unverträglichkeit zweier Ideen auch auf die Unverträglichkeit der ihnen entsprechenden Objekte schliessen. Nun kann man die unendliche Teilbarkeit einer endlichen Idee nicht vorstellen. Die Einbildung kommt bei dem Versuch einer Teilung bei einem nicht weiter teilbaren Minimum an. Folglich sind auch die Körper nicht ins Unendliche teilbar; wenn ein Körper aus einer unendlichen Menge der vorstellbar kleinsten Teile bestände, so würde er unendlich gross sein.

Dasselbe Argument gilt auch in Rücksicht auf die Zeit.

Die Ideen von Raum und Zeit sind für Hume abstrakte Ideen.[1] Dass Raum und Zeit an sich nichts sind, folgt ihm aus der Ueberlegung, dass sie nicht gedacht werden können ohne sie erfüllende Gegenstände.[2] Von der Ausdehnung bleibt nichts mehr übrig, wenn die Wahrnehmung von sichtbaren und berührbaren Punkten aufhört.[3] Allerdings genügt schon die Möglichkeit der Vorstellung von Gegenständen, um die Raumidee entstehen zu lassen — und in diesem Sinne ist allerdings ein leerer Raum möglich —; aber ganz ohne eine Idee von Gegenständen sind Raum und Zeit nicht vorhanden für das Denken. Beide sind nur Ideen von der Art und Weise, wie Gegenstände existieren. Die Idee des Raumes ist die Idee von der Anordnung der sichtbaren und berührbaren Gegenstände, die Zeit eine Idee von der Succession von Objekten. Wie man keine Zeit vorstellen kann bei einer unveränderten Existenz — sondern nur in der Aufeinanderfolge von Veränderungen —, so kann man auch keinen Raum vorstellen ohne etwas ihn Erfüllendes. Dies ist nur möglich in übertragenem Sinne, indem wir an die Möglichkeit, dass er erfüllt werden kann, denken.

Die Ausdehnung besteht dementsprechend nach Hume aus einer endlichen Anzahl sichtbarer und berührbarer mathema-

zur Philosophie und ihrer Geschichte. Herausgegeben von B. ERDMANN. Heft III. Halle (Saale) 1894.

[1] *H. N.* vol. I p. 343.

[2] HUME bewegt sich in Erörterungen, die denen KANTS direkt entgegengesetzt sind.

[3] *H. N.* vol. I p. 335 und 514.

tischer Punkte, d. h. aus Punkten, welche für sich keine Ausdehnung haben — sonst würden es physikalische Punkte sein —, die aber, sobald zwei von ihnen zusammenkommen, einander nicht durchdringen, sondern einen aus Teilen bestehenden, einen zusammengesetzten Körper ausmachen.

Klarer sind die Konsequenzen, die Hume für das Wesen des Selbstbewusstseins und für das Substanzproblem aus seinen Lehren zieht. Indem er die geistigen Erlebnisse beobachtet und beschreibt, sieht er den Strom der Perceptionen ruhig seinen Gesetzen gemäss verlaufen. Alle Sinneswahrnehmungen, ja alles Denken und Schliessen wird ihm Passivität des Geistes. Selbst beim Vergleich mehrerer Vorstellungen nimmt er keine Aktivität des Geistes an; der Vergleich ist ihm ein einfaches Nebeneinander verschiedener Elemente. Nach einer Stelle könnte es allerdings so scheinen, als ob Hume bei der Bildung von Ideen Aktivität des Geistes voraussetzte. Er spricht von *actions of the mind in forming the ideas.*[1] Aber diese Worte sind nur eine Anlehnung an den gewöhnlichen Sprachgebrauch. Unser Philosoph giebt seine Meinung ausdrücklich dahin ab dass es einerlei sei, ob man die Perceptionen Handlungen oder Modifikationen eines Geistes nenne.[2] In Wahrheit gäben sich die Perceptionen weder als Modifikationen noch als Handlungen einer Substanz. Hume setzt sich in bewussten Gegensatz zu der Annahme einer Stufenfolge von Thätigkeiten des Geistes bei verschiedenen Erscheinungen des geistigen Lebens. Er ist der Ansicht, dass es keinen Wesensunterschied giebt zwischen Vorstellung, Urteil und Schlüssen. Alle drei Funktionen sind ihm nur *particular ways of conceiving ideas.*[3]

Aber auch das ist noch nicht Humes eigentliche Meinung, dass sich das Denken begreifen lasse als Passivität, als Inhärenz einer geistigen Substanz. Es ist vielmehr gar keiner da, der beobachtet, empfindet, denkt; es wird nur empfunden, beobachtet, gedacht. Wenn Hume von einem Ich und Wir redet, ja wenn er von einem Geist, einer Seele spricht, so ist das nur eine Akkommodation an die Redeweise des täglichen Lebens.

[1] *H. N.* vol. I p. 365. [2] *H. N.* vol. I p. 527.
[3] *H. N.* vol. I p. 401 note.

Die Annahme einer unveränderlichen, ununterbrochenen geistigen Substanz ist ihm eine Fiktion.[1] Denn der Idee eines Ich entspricht keine Impression. Diesem Gedanken verleiht Hume den stärksten Ausdruck, indem er erklärt, die Menschen seien nur Bündel von Perceptionen, die einander mit unbegreiflicher Schnelligkeit folgen und in fortwährendem Fluss und stets in Bewegung sind; *men are nothing but a bundle or collection of different perceptions, which succeed each other with an unconceivable rapidity and are in a perpetual flux and movement.*[2] Diese Lehre ist, wie schon oben angedeutet wurde, die Folge des Prinzips, dass jeder Idee eine Impression zu Grunde liegen muss. Indem Hume nach einer Impression zur Idee des Ich sucht, fragt er ironisch, ob diese Impression angenehm oder unangenehm, ob sie eine Impression der Sensation oder Reflexion, süss oder bitter sei.[3] Er finde, wenn er an sein Ich denke, stets nur eine Perception von Wärme oder Kälte, von Lust oder Unlust, eine Gemütsbewegung oder eine Sensation, während sich das Ich in keiner dieser Perceptionen zeige.[4]

Unser Philosoph giebt sich jedoch nicht zufrieden mit der Leugnung des Selbstbewusstseins und dem Nachweis, dass demselben eine Fiktion zu Grunde liege. Er stellt sich mit Recht die Aufgabe, nachzuweisen, wodurch diese Fiktion zu stande kommt, und entledigt sich dieser Aufgabe in scharfsinniger Weise. Indem er den Begriff Identität erklärt, hebt er hervor, dass es ein Irrtum sei, Perceptionen, die sich vollkommen ähnlich seien, für identisch zu halten.[5] Wenn zwei Perceptionen durch Raum und Zeit getrennt seien, so seien sie verschieden und könnten gar nicht die Idee der Identität hervorrufen. Der Begriff der Identität entstehe erst, wenn wir ein Objekt während des Verlaufes einer gewissen Zeit beobachteten; das Wesen der Identität bestehe darin, dass unsere Vorstellungen unverändert und ununterbrochen fortdauerten während eines gewissen Zeitverlaufes.

Nun glaubt Hume im Vorstellungsleben Merkmale entdeckt zu haben, die denen der Identität so ähnlich sind, dass sie zu

---

[1] *H. N.* vol. I p. 536, 540. [2] *H. N.* vol. I p. 534.
[3] *H. N.* vol. I p. 533. [4] *H. N.* vol. I p. 534. [5] *H. N.* vol. I p. 489.

einer Verwechselung führen können. Bei unseren Vorstellungsverläufen beobachten wir zwar bei gespannter Aufmerksamkeit eine Veränderung der Perceptionen; aber die Veränderung geht für gewöhnlich so unmerklich vor sich, dass die Dispositionen des Geistes sich gar nicht ändern. Die neue Perception wird durch die vorhergehende so allmählich eingeführt, dass wir den Wechsel unter gewöhnlichen Verhältnissen gar nicht beachten. Der Grund für diese Leichtigkeit liegt in den Relationen der Aehnlichkeit und besonders der Kausalität. Deren Wesen besteht ja eben in dieser leichten Verknüpfung der Perceptionen. Auf diese Weise kommt die Fiktion einer allen einzelnen Vorstellungen zu Grunde liegenden ununterbrochenen und unveränderten geistigen Substanz zu stande.

Ganz ähnlich, wie das Zustandekommen der Fiktion einer geistigen Substanz, wird die Annahme einer körperlichen Substanz, einer transcendenten Aussenwelt erklärt. Die Frage, ob uns die Sinne oder der Verstand zur Annahme von der Wirklichkeit der Aussenwelt verleiten, lässt sich nach Humes Meinung leicht entscheiden, wenn man sich klar macht, dass diese Annahme beruht 1) auf derjenigen einer dauernden, d. h. einer über die Dauer der Wahrnehmung hinaus bestehenden Existenz der Objekte, und 2) auf derjenigen einer gesonderten Existenz der Objekte, derart dass die Objekte etwas von den Perceptionen Verschiedenes sind.

Nun geben uns die Sinne unsere Wahrnehmungen nicht als dauernde Existenzen; denn sobald wir aufhören, wahrzunehmen, hören auch unsere Perceptionen auf.

Als etwas (von den wirklichen Existenzen) Verschiedenes könnten die Sinne ihre Wahrnehmungen bringen, indem sie dieselben entweder als Bilder und Repräsentationen äusserer Objekte brächten, oder als eben diese Objekte selbst. Die erstgenannte Möglichkeit trifft nicht zu; denn damit man ein Bewusstsein davon habe, dass eine Erscheinung ein Bild ist, muss man ein Wissen von dem Dinge haben, dessen Bild sie ist. Wir haben von den Dingen aber nur einerlei Vorstellung und Bewusstsein, nämlich die Perceptionen.

Auch die zweite Möglichkeit, dass die Sinne uns die Dinge als äussere Objekte geben, trifft nach Humes Ansicht nicht zu. Er glaubt, dass diese Ansicht eines Beweises nicht bedürfe,

sondern einfach eine zu beobachtende Thatsache sei. [Wir werden sehen, dass Hume diese Ansicht im *Essay* aufgegeben hat.]

Dass die Sinne uns nur subjektive Empfindungen geben, ist nach Hume schon an sich eine Vermutung, auf die man durch einiges Nachdenken leicht geführt wird. Von den dreierlei Arten der Sinneswahrnehmungen — den Gefühlen, den Gesichts- und Gehörswahrnehmungen und der Gestalt und Ausdehnung — werden die ersten allgemein als rein subjektive Existenzen anerkannt. Die zweiten stehen nach dem Urteil der Philosophen auf derselben Stufe. Sollte es denn mit der dritten Art von Sinnesempfindungen anders sein? Wir sind ja doch ausser stande, die Ausdehnung und Solidität für sich zu denken; wir müssen sie stets denken als eine Anordnung sichtbarer und berührbarer Punkte. Wenn also die sichtbaren und berührbaren Punkte aufhören, real zu sein, so muss es auch die dritte Art von Sinneswahrnehmungen. Also sind alle Sinneswahrnehmungen nur subjektiv.[1]

Ebenso wenig aber wie durch die Sinne entsteht die Annahme einer dauernden und verschiedenen Existenz der Objekte durch den Verstand. Denn was für scharfsinnige und einleuchtende Argumente auch immer für seine Mitwirkung beim Zustandekommen der fraglichen Illusion vorgebracht werden mögen: diese Argumente sind den Kindern und gewöhnlichen Menschen nicht bewusst, werden nicht einmal von ihnen verstanden, können also auch nicht massgebend für sie sein; und sie alle haben doch die Illusion der Aussenwelt.[2] Es muss also die Imagination diejenige Fähigkeit sein, auf der die Annahme einer Aussenwelt basiert.[3]

Nun beobachten wir aber in den Objekten ein gegenseitiges Abhängigkeitsverhältnis und eine grössere Beständigkeit der Erscheinungen als in den subjektiven Zuständen des Gefühls, die wir in uns wahrnehmen; und selbst wenn wir einen Wechsel in den äusseren Objekten wahrnehmen, so sehen wir wiederum Beständigkeit im Wechsel und Regelmässigkeit in der Veränderung. Auf Grund dieses beobachteten Zusammenhanges in den Erscheinungen nimmt die Einbildung

[1] *H. N.* vol. I p. 482. [2] *H. N.* vol. I p. 478. [3] *H. N.* vol. I p. 483.

einen noch grösseren Zusammenhang in den Dingen an. Weil ich, wenn ich nach einer bestimmten Richtung meines Zimmers sehe, stets die Perception eines Tisches habe, nehme ich an, dass das Objekt auch da ist, wenn ich nicht hinsehe.

Zu diesem beobachteten Zusammenhang in den Erscheinungen kommt als weiterer Grund für die Annahme einer Aussenwelt noch die Gleichförmigkeit der Erscheinungen. Wie wir schon oben gesehen haben, kommt der Begriff der Identität mit resp. ohne Berechtigung dadurch zu stande, dass der Geist während des Verlaufes einer gewissen Zeit in der Beobachtung eines resp. mehrerer eng verbundener Objekte nicht gestört wird, sondern in der gleichen Lage der Beobachtung verharrt. Aus dem Dilemma, das dadurch entsteht, dass von einer Perception zu einer anderen, ihr absolut ähnlichen (d. h. von einer Wahrnehmung eines Gegenstandes zu einer zweiten Wahrnehmung desselben Gegenstandes) vermöge der Relation der Aehnlichkeit ein ebenso leichter Uebergang stattfindet, wie bei identischen Objekten, dass aber dennoch diese Perceptionen, weil sie räumlich und zeitlich getrennt sind, als verschiedene Existenzen angesehen werden müssen, aus diesem Dilemma rettet sich die Imagination dadurch, dass sie ein ununterbrochenes Sein fingiert und dieses den Erscheinungen zu Grunde legt.[1]

Dieses ununterbrochene Sein wird aber nicht nur fingiert, sondern auch mit Glauben vorgestellt, mit einem Wirklichkeitsgefühl verbunden. Die Lebhaftigkeit, mit der die Impressionen vorgestellt werden, wird nämlich durch die Relationen der Aehnlichkeit und der Kausalität auf diese fingierten Existenzen übertragen.[2] Sobald diese letzteren aber als dauernd vorgestellt werden, werden sie naturgemäss auch als unterschieden von den Perceptionen vorgestellt. Ueber den wirklichen Grund unserer Perceptionen können wir nach der Ansicht unseres Philosophen keinerlei Gewissheit erhalten. Dieselben mögen durch die produktive Energie unseres Geistes entstehen oder durch Objekte hervorgerufen werden oder direkt von dem Schöpfer unseres Daseins erzeugt werden. In Betreff dieser Frage müssen wir uns mit einem *non liquet* bescheiden.

---

[1] *H. N.* vol. I p. 495. [2] *H. N.* vol. I p. 497.

Für unser Denken besteht die Substanz nur in einer Reihe von Qualitäten, die zugleich im Geiste auftreten ohne ein erkennbares Verknüpfungsprinzip. Während nun Kinder und Poeten unaufhörlich nach diesem Prinzip suchen oder dasselbe gar personifizieren, ist es Sache des Weisen, auf die Annahme eines solchen Prinzips zu verzichten und nur die Thatsachen des geistigen Lebens zu beschreiben.[1]

Die Lehrmeinungen des Treatise im Essay.

Bei der nunmehr vorzunehmenden Vergleichung der Lehren des *Essay* mit denen des *Treatise* werden wir in derselben Weise wie in der Behandlung des ersten Werkes zuerst den Gesichtspunkt aufstellen, unter dem die Probleme behandelt werden, sodann das Material des Schliessens, weiterhin die Form desselben und schliesslich die daraus sich ergebenden oder wirklich gezogenen Konsequenzen betrachten. Im Laufe der Betrachtung der einzelnen Probleme wird die Wandlung, welche die Ansichten unseres Philosophen durchgemacht haben, aus der Art der Darstellung erhellen oder ausdrücklich hervorgehoben werden.

Obgleich Hume in dem Titel „*Essay concerning Human Understanding*“ den menschlichen Verstand das Objekt seiner Untersuchungen nennt, so zeigt uns doch ein Blick in das Werk selbst, dass die Problemlage eine andere geworden ist. Man geht unserer Ansicht nach nicht weit genug, wenn man mit Elkin den *Essay* als eine Reproduktion des ersten und dritten Teiles des *Treatise* bezeichnet. Es ist nicht mehr die Absicht unseres Philosophen, eine Stufenfolge der verschiedenen Arten der Gewissheit festzustellen, die aus den verschiedenen Operationen des Geistes folgen. Es ist nicht nur der Hauptsache nach das Problem der Kausalität, das den Autor interessiert, sondern die Behandlung dieses Problemes tritt so sehr in den Vordergrund, dass es als der alleinige Gegenstand der Erörterungen bezeichnet werden kann. Die Behandlung der Lehre von den Perceptionen und Relationen, vor allem die der Lehre von der demonstrativen Gewissheit

[1] *H. N.* vol, I p. 510.

kommt nur als Vorbereitung oder im Gegensatze zu dem Hauptproblem in Betracht.

Ein weiterer Unterschied des *Essay* vom *Treatise* ist der, dass die Untersuchungen nicht mehr als Selbstzweck betrieben werden, wenigstens nicht so ausschliesslich wie im *Treatise*. Der *Essay* ist mehr als eine auf die Möglichkeit und Grenzen der Erkenntnis gerichtete Abhandlung; er tritt polemisch auf gegen die Erkenntnisse, die ohne genügende Begründung durch anerkannte Prinzipien des Verstandes sich als Resultate sicherer Forschung gebärden. Elkin verkennt diese antithetische Orientierung des *Essay* und findet sogar, dass sie in höherem Masse im *Treatise* vorhanden sei. Allein gerade die spätere Abhandlung stellt im Anfang als ihren Hauptzweck den der Bekämpfung jeder falschen Metaphysik hin und schliesst mit der Forderung, dass ausser den mathematischen und naturwissenschaftlichen Werken der gesamte Inhalt aller Bibliotheken dem Feuer überliefert werden solle. Zudem sind im *Essay*, wenn auch in vorsichtiger Form, die Konsequenzen der philosophischen Lehren, die für das Gebiet der Religion und Moral wichtig sind, in weitgehendem Masse gezogen.

In seinem Kampfe gegen die sogenannte falsche Metaphysik verfolgt Hume den Zweck, die Menschen von der Beschäftigung mit solchen Fragen abzuhalten, die ihrer Natur nach dunkel und unlösbar sind. Um diesen Zweck zu erreichen, verspricht er eine genaue Analyse der Fähigkeiten des Geistes, gewissermassen eine Geographie desselben zu geben.[1] Trotzdem bleibt unsere obige Behauptung zu Recht bestehen: die intuitiven und demonstrativen Wissenschaften und die Art der Erkenntnisse, die sie vermitteln, werden nur oberflächlich behandelt und als ihrem Wesen nach bekannt vorausgesetzt; es wird ihnen nicht einmal ein besonderer Abschnitt gewidmet. Nur die auf Thatsachenschlüssen beruhende Gewissheit und ihre Grenzen sind der eigentliche Gegenstand der Untersuchung, Da uns jedoch Andeutungen über das Wesen jener anderen

[1] DAVID HUME, *An Inquiry concerning Human Understanding* in den *Essays by* DAVID HUME, ed. Ward Lock and Co. London, p. 313. Ich werde diese Ausgabe weiterhin unter der Chiffre *H. U.* citieren und die Zahl der Sektion, aus der die Citate genommen sind, in Klammern beifügen.

Wissenschaften überall entgegentreten, so dass wir uns ein Bild von den Veränderungen entwerfen können, die diese Lehren erlitten haben, so werden wir im Interesse der Klarheit der Entwickelung die Probleme in derselben Reihenfolge und Anordnung behandeln wie die Probleme des *Treatise* und den Anfang machen mit einer Auseinandersetzung der Gestalt, die die Lehre von den Perceptionen im *Essay* angenommen hat.

Die Terminologie ist für die Hauptbegriffe dieselbe wie im *Treatise* und wird im ganzen Werke einheitlich durchgeführt. Alle Erscheinungen des geistigen Lebens heissen Perceptionen. Dieselben zerfallen in Impressionen und Ideen. Mit dieser einmaligen Teilung der Perceptionen begnügt sich Hume im wesentlichen. Allerdings wird in späteren Sektionen von einer äusseren und inneren Sensation gesprochen[1] und wir müssen annehmen, dass diese Teilung der im *Treatise* angeführten in Impressionen (resp. Perceptionen) der Sensation und Reflexion entspricht; aber diese Teilung ist von gar keiner Bedeutung im *Essay*, wird wie gesagt als massgebend gar nicht aufgeführt. Der im *Treatise* in dem speziellen, oben erörterten Sinne angewandte Begriff der Reflexion kommt im *Essay* fast durchweg in der dem deutschen Sprachgebrauch entsprechenden Bedeutung „Ueberlegung" zur Anwendung.[2] Nur einmal erscheint er in der ihm im *Treatise* eignenden Bedeutung.[3] Durchweg sind im *Essay* die Begriffe Impression und Sensation Wechselbegriffe, ein Sprachgebrauch, zu dem, wie wir sahen, die Ansätze im *Treatise* schon vorlagen.

Auch die im *Treatise* aufgeführte Einteilung der Impressionen und Ideen in einfache und zusammengesetzte fehlt im *Essay*. Es wird allerdings auch hier von der Vorstellung eines goldenen Berges als von einer zusammengesetzten Idee geredet. Nach der Terminologie des *Treatise* ist aber schon die Vorstellung des Goldes eine zusammengesetzte Idee, die aus den einfachen des Gelben, Festen, Schmelzbaren besteht.[4] Ob Hume einen Grund dafür gehabt hat, dass er das Auseinanderfallen der Wahrnehmungen in die Einzelempfindungen nicht wieder betont, werden wir weiter unten sehen.

[1] *H. U.* p. 345 f, 352 (VII.). [2] *H. U.* p. 332 (V.), 343 (VII.).
[3] *H. U.* p. 346 (V.). [4] *H. N.* vol. I p. 321.

Als Unterschied der Impressionen und Ideen wird ganz wie im *Treatise* ihre verschiedene Stärke angegeben. Die weniger starken und lebhaften Perceptionen werden Ideen genannt. An Klarheit gewinnt die Lehre von den Impressionen und Ideen dadurch, dass die Einteilung der Ideen in solche der Einbildungskraft und des Gedächtnisses nicht wiederholt wird. Diejenigen Perceptionen, die im *Treatise* anfangs mit dem Namen Ideen des Gedächtnisses und später mit dem Impressionen des Gedächtnisses bezeichnet wurden, werden im *Essay* gerechnet unter die Thatsachen, welche dem Gedächtnis oder den Sinnen gegenwärtig sind.[1] Auf diese Weise wird die lästige Zwischenstufe zwischen den beiden Arten von Perceptionen beseitigt. An Tiefe hat die Lehre allerdings durch diese Vereinfachung verloren.

Eine weitere Zwischenstufe zwischen den reinen Ideen und den Impressionen stellten im *Treatise* die mit Glauben verbundenen Ideen dar. Die Schwierigkeit, welche diese vierfache Abstufung des Stärkeunterschiedes machte, wird im *Essay* weiterhin durch eine Umbiegung des Glaubensbegriffes verringert. Die Aufmerksamkeit des Lesers wird schon durch den Umstand von der genannten Schwierigkeit abgelenkt, dass Hume dem Glauben nur eine untergeordnete Bedeutung im *Essay* beimisst. Er stellt die Erörterung dieses Begriffes als so belanglos für den Gang seiner Untersuchungen hin, dass er behauptet, der letztere könne sehr wohl verstanden werden, auch wenn man jene gar nicht läse. Zudem ist der Begriff des Glaubens positiv verändert. Aus der Thatsache, dass der Philosoph sich in der Beschreibung des Glaubens als einer lebhaften Idee gar nicht genug thun kann — er nennt ihn *a more vivid, forcible, firm, steady conception*[2] —, geht hervor, dass ihm selbst diese Beschreibung nicht recht genügt. Eine genaue Definition erklärt er nicht geben zu wollen; und er beruft sich schliesslich auf die Selbstbeobachtung und Erfahrung der Leser. Ja, er nennt den Glauben im Gegensatz zu seinen Ausführungen im *Treatise* ein Gefühl, ein Gefühl, das die Ideen begleitet, welche wir für Thatsachen halten im Gegen-

[1] *H. U.* p. 346 (V.).
[2] *H. U.* p. 337 (V.).

satz zu den Fiktionen und losen Träumereien; er vergleicht dies Gefühl mit den Affekten der Liebe und des Hasses. Schon im Appendix zum *Treatise* erschien ihm die Gleichsetzung des Glaubens mit einer lebhaften Idee eine ungenügende Erklärung desselben zu sein; schon dort meint er, dass die Bezeichnung des Glaubens als eines Gefühles der Wahrheit näher komme.[1]

Einen Fortschritt zur Klarheit hat Hume ferner in seiner Lehre von den Axiomen gemacht. Wir haben im *Essay* eine bewusste und ausdrückliche Anerkennung derselben seitens unseres Philosophen. Der Satz, dass allen Ideen Impressionen zu Grunde liegen, wird als eine allgemeingültige Maxime, als ein in sich klarer und selbstevidenter Satz bezeichnet, dessen Anwendung geeignet ist, dem Denken grosse Dienste zu leisten.[2] In merkwürdigem Gegensatz zu dieser Aufstellung steht allerdings noch immer der Umstand, dass soeben eine Ausnahme des Satzes konstatiert ist; aber Hume hält die Ausnahme für zu unbedeutend, als dass er sein Axiom darum sollte fallen lassen.

Ebenso wie im *Treatise* tritt im *Essay* auch der Satz, dass alles, was verschieden ist, getrennt werden könne, als Axiom auf, wenn er auch eine so häufige Anwendung schon wegen der geringeren Anzahl der den Philosophen im zweiten Werke beschäftigenden Probleme nicht findet.[3]

Ganz erheblich vereinfacht ist die Lehre von den Relationen im *Essay*. Der Grund dafür liegt jedenfalls in der grossen Kompliziertheit der Anschauungen des *Treatise*, wie sie teilweise sehr scharf von Grimm gekennzeichnet sind.[4] Allerdings können wir nicht zugeben, dass Hume die beiden Arten von Relationen ohne Beziehung neben einander gestellt hat. Er bemerkt ausdrücklich, dass einige der sogenannten natürlichen Relationen unter den philosophischen wieder vorkommen. Die Kausalität ist nicht nur ein Gesetz, das Ideen

---

[1] Die Behauptung, dass die Lehre vom Glauben im *Essay* sich geändert habe, stellt auch Elkin auf (a. a. O. p. 681). Jedoch vermisst man bei ihm eine Würdigung der Bedeutung, die diese Veränderung für das System hat. [2] *H. U.* p. 319 (I.). [3] *H. U.* p. 324, 328 (IV.).

[4] Grimm, Zur Geschichte des Erkenntnisproblems von Bacon bis Hume. Leipzig 1890, p. 576.

associiert; sie ist eine Beziehung, unter der ein Denker die Dinge betrachten kann. Im ersteren Falle wirkt sie psychologisch; im anderen Falle werden Beziehungen und Merkmale solcher Dinge aufgestellt, die im Kausalverhältnis zu einander stehen. Aber darin liegt die Berechtigung des Vorwurfes, den Grimm gegen Hume erhebt, dass die beiden Arten von Relationen im Laufe der Untersuchung nicht auseinandergehalten werden und sich auch schwer auseinanderhalten lassen.

Ein zweiter Vorwurf, den Grimm gegen die Lehre von den Relationen erhebt, ist der, dass dieselbe sich nicht mit dem Hauptprinzip der Humeschen Philosophie vertrage, dass unser geistiges Leben nur auf Einzeleindrücken beruhe. Neben den Relationen, welche, ohne dass auch die Ideen sich änderten, nicht geändert werden könnten, könne keine zweite Art von solchen Relationen bestehen, welche geändert werden könnten, ohne dass die Ideen sich änderten. Wir müssen Grimm zugeben, dass in den Thatsachen der Aufeinanderfolge und des Verbundenseins in Raum und Zeit nach unserem Denken etwas ausser den Dingen Existierendes liegt, aber wir müssen betonen, dass Hume diesen Widerspruch zu lösen versucht, indem er seinerseits Raum und Zeit, die Art, wie die Dinge angeordnet sind, nicht für Existenzen hielt, sondern für Abstraktionen.

Immerhin mögen die Schwierigkeiten, beide Tafeln von Relationen auseinanderzuhalten, mitgewirkt haben zu dem Entschluss, sie nicht wieder beide aufzuführen. Andrerseits ist die zweite Tafel deshalb im *Essay* überflüssig, weil sie im *Treatise* als Grundlage für die Entwickelung der Lehre von den verschiedenen Arten der Gewissheit gedient hatte, und diese Lehre im *Essay* nicht mehr das herrschende Problem ist. Schliesslich mag Hume auch selbst an dem Unterscheidungsgrund der beiden Arten von Relationen irre geworden sein. Wenn Hume, wie wir sehen werden, im *Essay* zu einer höheren Würdigung des induktiven Hauptsatzes durchdrang und behaupten konnte, dass man die Ursachen nach den Wirkungen messen könne, so ist es erklärlich, dass er nicht an dem Satze festhalten mochte, dass eine Relation wie die Kausalität geändert werden könne, ohne dass darum die Idee der in dieser Relation befindlichen Dinge sich ändert.

Allein trotz des Hinfallens der Grundlage für eine allgemeine Lehre von der Gewissheit und trotz des Mangels ausführlicher Erörterungen sind doch Andeutungen genug über die inductiven und demonstrativen Wissenschaften im *Essay* vorhanden, die es dem Leser ermöglichen, einen Ueberblick über die Problemlage in diesem Gebiet zu gewinnen. Die Terminologie ist in diesen Gebieten eine ähnlich schwankende wie im *Treatise*. Das allgemeinste Wort für jegliche Gewissheit, für die inductive und demonstrative sowohl als für die aus Thatsachenschlüssen folgende ist Evidenz.[1] Ganz wie im *Treatise* werden wiederum *reasoning* und *understanding* promiskue gebraucht. Namentlich ersteres ist der allgemeine Ausdruck für die Thätigkeit des Verstandes, sei es, dass sich dieselbe auf das Vergleichen von Ideen oder auf das Bilden von Thatsachenschlüssen erstreckt. Das Verfahren, vermittels dessen der Verstand seine Resultate gewinnt, heisst ein Schluss, *conclusion* oder *inference*. Beide Begriffe finden sowohl auf die Thatsachenschlüsse als auf die rein logischen Schlüsse Anwendung.[2] Spezieller Ausdruck für die logischen Schlüsse ist *relation of ideas*[3], für die Thatsachenschlüsse *moral* oder *probable reasoning* oder *reasoning concerning matter of fact*.[4]

Nicht selten wird jedoch *reasoning* nur für die erste der eben genannten Kategorien verwandt, im Gegensatz zu den auf Erfahrung gegründeten Schlüssen. Ausschliesslich in diesem Sinne stehen *chain of reasoning*[5], *argument of reasoning*[6], *process of understanding*[7], *process of thought*[8], und zweimal *ratiocination*.[9]

In welcher Beziehung die beiden Arten der absolut zuverlässigen Gewissheit, die inductive und demonstrative, zu einander stehen, lässt sich schwer entscheiden. Bald wird eine von beiden[10], bald werden beide[11] der aus Thatsachenschlüssen entstehenden Gewissheit entgegengesetzt. Das Charakteristikum der demonstrativen Schlüsse ist ebenso wie im

[1] *H. U.* p. 327 (IV), 333 und 334 (V); p. 343 (VI).
[2] *H. U.* p. 321 (IV); p. 374 (IX). [3] *H. U.* p. 321 (IV).
[4] *H. U.* p. 328 (IV). [5] *H. U.* p. 327 (IV). [6] *H. U.* p. 326 (IV).
[7] *H. U.* p. 335, 348 (V). [8] *H. U.* p. 327 (IV).
[9] *H. U.* p. 331 (IV); p. 378 (XII). [10] *H. U.* p. 345 (VII).
[11] *H. U.* p. 321 (IV).

Treatise das, dass das Gegenteil einer Demonstration nicht vorgestellt werden kann. Dieser Art absoluter Gewissheit kommt im *Essay* die inductive Gewissheit, d. h. die in der Geometrie vorhandene, fast gleich. Die Geometrie wird von den Erfahrungswissenschaft dadurch unterschieden, dass in ihrem Gebiete eine einmalige Beobachtung genügt, um einen Schluss auf alle übrigen Fälle zu ziehen, während in den Erfahrungsschlüssen nach der Ansicht *Humes* erst nach einer Reihe von Beobachtungen ein allgemeines Urteil möglich ist.[1] Es findet sich im *Essay* sogar der Satz: „Hätte es nie einen Kreis oder ein Dreieck gegeben, so würden dennoch die Wahrheiten *Euclids* gelten."[2] *Hume* macht hiermit eine Wendung zurück zu dem mathematischen Idealismus von *Hobbes*. Allerdings wird mit Recht von *Baumann* hervorgehoben, dass dieser Satz nicht in dem Sinne einer reinen Anschauung wie bei *Kant* gemeint ist; diese Ansicht ist ausgeschlossen durch den obersten Grundsatz *Humes*. Der Satz ist vielmehr, wie auch *Baumann* ausführt, zu erklären in dem Sinne des kurz zuvor angeführten Satzes, dass, wenn einmal die Anschauung gegeben sei, die geometrischen Wahrheiten bestehen bleiben, auch wenn die Anschauung später verschwinde. Allein gegenüber der mangelhaften Zuverlässigkeit, welche der Geometrie im *Treatise* zugesprochen wurde, lassen diese Aeusserungen einen bedeutenden Fortschritt erkennen. Im *Essay* wird schliesslich *de facto* die Geometrie der Arithmetik in Bezug auf ihre Sicherheit gleichgestellt. Die Bemerkungen über die ihr infolge ihrer sinnlichen Grundlage eignende Unsicherheit fehlen nicht nur, sondern die sinnlichen Grundlagen werden mit Unbefangenheit als indisputabel hingestellt.[4] Ja, die Bezeichnung der Demonstration und der abstrakten Wissenschaft werden der Geometrie im *Essay* mit derselben Ausdrücklichkeit zuerkannt[5], wie sie ihr im *Treatise* verweigert wurden. Die inductive Gewissheit scheint sogar eine höhere Stufe einzunehmen, wenn *Hume* von einer demonstrativen oder gar inductiven Gewissheit im Gegensatz zu der aus Thatsachenschlüssen folgenden redet.[6]

[1] *H. U.* p. 322 (IV). [2] *H. U.* p. 329 (IV); p. 333 (V).
[3] *Baumann:* Die Lehren von Raum, Zeit und Mathematik. Berlin 1869, II. Bd. p. 569 ff. [4] *H. U.* p. 383 (XII).
[5] *H. U.* p. 383 (XII); p. 343 (V). [6] *H. U.* p. 366 note (VIII).

Auch die Beurteilung der Thatsachenschlüsse ist im *Essay* eine andere geworden. Die ganze Lehre von der Erkenntnis ist in ein anderes Stadium getreten. Es ist nicht mehr wie im *Treatise* das Streben vorhanden, das geistige Leben zu beschreiben als ein, wenn auch durch Gesetze geregeltes, doch immerhin für den Verstand unbegreifliches und in den seltensten Fällen vor ihm zu rechtfertigendes Geschehen; wir erkennen vielmehr die deutliche Absicht, das Denken aus gewissen Prinzipien zu erklären. Dabei ist die Wertung dieser Prinzipien eine viel höhere als die der etwa im *Treatise* vorhandenen. Die zur Erklärung der Thatsachenschlüsse herangezogene Gewohnheit wird nicht mehr durchgehends als blinder Instinkt bezeichnet — obgleich auch diese Bezeichnung sich noch vereinzelt findet — sondern als die grosse Führerin des menschlichen Lebens[1], und der sogenannte inductive Hauptsatz, dass die Zukunft der Vergangenheit gleichen werde, wird weit schärfer hervorgehoben als die [berechtigte] Grundlage für alles kausale Schliessen.

Eine für die Würdigung des kausalen Schliessens bezeichnende Einzelheit ist der Umstand, dass *Hume* im *Essay* nicht nur Schlüsse kennt von der Ursache auf die Wirkung und umgekehrt, wie im *Treatise*, sondern auch solche von einer Wirkung eines Gegenstandes auf eine andere Wirkung desselben Gegenstandes, welchen Schluss er als kollateralen bezeichnet.[2] In der Anerkennung eines solchen Schlusses ist eine Anlage erkennbar zu einer Ueberzeugung, für die nicht nur das zeitliche und örtliche Zusammensein von Erscheinungen für das Verhältnis von Ursache und Wirkung bedeutungsvoll ist, sondern die noch von einem dritten, nicht erkennbaren Etwas weiss, von einer kausierenden Substanz, die der Grund für die verschiedenen Erscheinungen ist.

Zu einer festeren Gestaltung des Kausalitäts- und Substanzbegriffes kann man auch darin einen Ansatz finden, dass *Hume* die Möglichkeit der Zurückführung aller Erscheinungen auf einige wenige Grundgesetze, wie die der Kohäsion, Elastizität, Anziehungskraft etc. hervorhebt.[3]

Im Anfang der Untersuchung über die Kausalschlüsse stellt Hume, wie im *Treatise*, so auch im *Essay* fest, dass die Schlüsse

[1] *H. U.* p. 334 (V). [2] *H. U.* p. 322 (IV). [3] *H. U.* p. 325 (IV).

der Kausalität nicht demonstrativer Natur sind, dass man aus der Betrachtung eines Objektes nicht entnehmen kann, was für eine Wirkung dasselbe haben wird. Im weiteren Verlaufe geht er jedoch nicht darauf ein, die Merkmale dieser Schlüsse, die Kontiguität der beiden Glieder, die Priorität des einen etc. aufzusuchen, wie im *Treatise*, sondern er analysiert den Kausalitätsschluss systematisch. Derselbe kommt nach der hier vorliegenden Entwicklung dadurch zustande, dass angenommen wird, mit ähnlichen sinnlichen Qualitäten sind gleiche Kräfte und innere Fakultäten verbunden. Die Wirksamkeit liegt also doch gewissermassen in dem ersten Objekte begründet; das ist eine bedeutende Veränderung in der Auffassung der Kausalität. Allerdings bestreitet Hume in einer der späteren Sektionen, dass wir von der Kraft eine Idee haben. Er behauptet, dass dieselbe uns weder durch unsere körperlichen Bewegungen, noch durch die Herrschaft des Geistes über die Gedanken, noch im Gottesbegriff gegeben sei.[1] Aber wenn er auch behauptet, dass wir ein eigentliches Wissen (*knowledge*) von der Kraft nicht haben können,[2] so ist damit der Kraft noch nicht jede Bedeutung abgesprochen. Wenn der Begriff der Kraft relativ, d. h. ebenso nach der Wirkung bestimmt ist, wie derjenige der Ursache, so ist er doch immerhin ein zu Recht bestehender Begriff, ja Hume kommt sogar zu der Behauptung, dass die Kraft gemessen werden könne an dem Effekt.[3]

Der Satz, dass die gleichen sinnlichen Qualitäten mit den gleichen verborgenen Kräften verbunden sein werden, ruht nach der Darstellung im *Essay* auf der Annahme, dass die Zukunft der Vergangenheit gleichen werde. Diese Annahme ist allerdings kein Prinzip des Verstandes, denn es giebt Ausnahmen von derselben, aber sie findet sich doch bei allen Menschen und wirkt in allen als das grundlegende Prinzip für alles Schliessen in Bezug auf Thatsachen. Sie gründet sich auf die Gewohnheit. Weil der Geist so oft eine Uebereinstimmung der Zukunft mit der Vergangenheit wahrgenommen hat, ist er durch die Gewohnheit bestimmt, bei dem Erscheinen des einen Objektes auf das früher mit ihm verbundene überzugehen; denn

[1] *H. U.* p. 346 (VII.). [2] *H. U.* p. 333 (V.). [3] *H. U.* p. 354 note (VII.)

die Gewohnheit ist die Fähigkeit, eine oft vorgenommene Handlung ohne Grund zu wiederholen.[1]

Nach dieser Darstellung bildet sich auf Grund der Gewohnheit zunächst der Satz, dass die Zukunft der Vergangenheit gleichen werde. Allerdings hat es bisweilen wiederum den Anschein, als ob die Gewohnheit den Uebergang direkt im einzelnen Fall zu stande kommen liesse.[2] Dennoch ist der Satz, dass unbewusste Prinzipien nicht wirken können, im *Essay* nicht mehr massgebend. In der Darstellung des Zustandekommens der Kausalschlüsse tritt der Satz, dass die Zukunft der Vergangenheit gleichen werde, so sehr als Mittelglied des Schlusses hervor, dass Hume sogar zugiebt, man könne aus einem nur einmal erfahrenen neuen Fall Schlüsse für die Zukunft ziehen, ohne weitere Erfahrungen abzuwarten.[3]

Wie im *Treatise*, so wird auch im *Essay* der Umstand sehr stark hervorgehoben, dass die Thatsachenschlüsse, mögen sie auch noch so kompliziert sein — denn man kann ja ein Ereignis auch durch Mittelglieder und nicht nur direkt erschliessen — stets auf eine den Sinnen oder dem Gedächtnis gegenwärtige Thatsache zurückgehen müssen. Die Stärke und Lebhaftigkeit dieser letzteren überträgt sich aber nach der Darstellung des *Essay* nicht einfach auf die erschlossene Idee. Das würde schon die im *Essay* herrschende Fassung des Glaubensbegriffs verbieten. Der Glaube wird vielmehr vorausgesetzt, wenn die Relation der Kausalität überhaupt wirksam sein soll.[4] Nur dann kann mich ein Bild an einen abwesenden Freund erinnern, wenn ich von dessen Existenz schon überzeugt bin. Ebenso kann die Anwesenheit eines Sohnes die Idee von seinem Vater nur deswegen und nur dann lebendig machen, wenn derjenige, dem der Sohn entgegentritt, schon vorher von dem Vater wusste, von seinem Dasein Kenntnis hatte.[5]

In vollkommener Uebereinstimmung stehen die Darstellungen über die Entstehung der Idee der Notwendigkeit in beiden Werken. Nur geringe Abweichungen lassen sich in der Form der Darstellung konstatieren. Dass die Idee der Not-

[1] *H. U.* p. 333 (V). [2] *H. U.* p. 334 (V). [3] *H. U.* p. 332. (V).
[4] *H. U.* p. 340 (V). [5] *H. U.* p. 339 (V).

wendigkeit weder aus einer Impression der äusseren noch auch aus einer solchen des inneren Sinnes stammt, wird im *Essay* mit grösserer Ausführlichkeit bewiesen und an verschiedenen Beispielen erläutert. Der weitere Verlauf der Erörterungen ist demjenigen im *Treatise* analog. Auch aus der Beobachtung mehrerer Fälle kann die Entstehung der Idee der Notwendigkeit nicht erklärt werden, weil an sich eine Anzahl von Fällen nicht anders als numerisch verschieden ist von einem einzelnen. Aber wenn wir mehrere Beobachtungen machen, nehmen wir einen Uebergang von der einen Erscheinung zu der sie begleitenden in unserem Geiste wahr und die Wahrnehmung dieses Fortschreitens ist die Impression für die Idee der Notwendigkeit.[2]

Das Schlussergebnis der Untersuchungen der Kausalität ist äusserlich dasselbe, wie im *Treatise*. Die dort aufgestellten beiden Definitionen der Ursache werden hier wiederholt.

Allein den im Laufe der Untersuchung herausgestellten Unterschieden des Thatbestandes der Erörterungen entspricht eine im *Essay* in viel höherem Masse vorhandene Wertung des kausalen Schliessens. Das kausale Schliessen wird nicht mehr nur als Thatsache hingestellt, sondern die innere Nötigung zu diesen Schlüssen und ihre Unvermeidlichkeit, die sich durch den Verstand nicht stören lässt, wird stark betont;[3] und zwar wird diese Nötigung als etwas dem Verstande Ebenbürtiges betrachtet. Allerdings kommt der Kausalschluss nicht zustande durch einen Akt der Vergleichung von Ideen, wie die Demonstrationen, aber das Wissen, welches er vermittelt, steht auf derselben Stufe, wie die Gewissheit jener Wissenschaft. Am Schlusse der Abhandlung werden beide als gleichwertig neben einander gestellt.[3] Infolge der Gleichstellung der Thatsachenschlüsse mit den Demonstrationen rücken die Wahrscheinlichkeitsschlüsse in ihrem Werte weiter von den ersteren ab. Nur die im *Treatise* sogenannte philosophische Wahrscheinlichkeit ist in die Erörterungen des *Essay* übergegangen. Sie ist hier wie dort begründet auf die Sätze, dass alle einzelnen in Betracht kommenden Fälle gleiches Gewicht haben, dass also eine Erhöhung der Wahrscheinlichkeit durch das Vorhandensein

[1] *H. U.* p. 353 (VII). [2] *H. U.* p. 335 (V). [3] *H. U.* p. 374 (XII).

einer grösseren Anzahl von Fällen einer Art zustande kommt und zweitens auf die Annahme, dass der Glaube eine wechselnde Grösse ist, welche zu- und abnimmt mit jeder einzelnen Erfahrung. Nach der Darstellung des *Essay* werden aber nunmehr die gegenteiligen Erfahrungen nicht zu einem Bilde verschmolzen, sondern es bestehen Bilder beider Möglichkeiten nebeneinander in der Seele, und das mit dem meisten Glauben verbundene giebt bei Entscheidungen den Ausschlag. Die mangelnde Ausführlichkeit in diesen Ausführungen ist auch gewiss eine Folge der veränderten Fassung des Glaubensbegriffes. Dass das Problem der Wahrscheinlichkeit sich viel komplizierter gestaltet, sobald man die Ansicht fallen lässt, dass der Glaube etwas anderes ist als eine starke Vorstellung, empfindet Hume so sehr, dass er seine hier entwickelten Anschauungen nur als einen Lösungsversuch bezeichnet.[1]

Fast die bedeutsamste Aenderung, die wir im zweiten Werk konstatieren können ist die Wandlung, die sich in der Summe von Lehren vollzogen hat, die wir die Lehre von der Degeneration der Gewissheit nannten. Was die Auffassung Humes hierdurch an systematischer Durchbildung gewinnt, das geht ihr an Tiefe verloren.

Wir sehen, dass die Kausalität und die demonstrativen Wissenschaften im *Essay* als gleichwertige Mittel, Gewissheit zu erlangen, nebeneinander stehen. Beide haben nun ihre speziellen Nachteile des Verfahrens und beide erleiden daher einen etwa gleichstarken Abbruch in der Sicherheit der Resultate.[2] In den Demonstrationen ist es die Länge der Beweisführungen, die ein Versehen leicht möglich machen, in den Thatsachenschlüssen der Umstand, dass leicht ähnliche Ideen mit einander vertauscht, dass ihnen falsche Impressionen zu Grunde gelegt werden oder die Definitionen und Wortbedeutungen nicht sicher sind.[3] Humes Standpunkt nähert sich hier dem der schottischen Philosophen. Diesen ging das im *Treatise* zu Tage tretende Verständnis für den Irrtum und für die Thatsache, dass er durch dieselben Gesetze entstehe, durch die

[1] Meine Ausführungen befinden sich hier im Gegensatz zu Elkins, der eine Veränderung in der Lehre von der Wahrscheinlichkeit nicht anerkennt (a. a. O. pag. 680 ff.).

[2] *H. U.* pag. 343 (VI). [3] *H. U.* p. 342 (VI), p. 319 (I).

auch die Wahrheit gefunden wird, gänzlich ab.[1] Von den auf einer feinen Beobachtung ruhenden Erörterung des *Treatise* über den verschiedenen Einfluss, den gleiche Erfahrungen unter verschiedenen Umständen haben können, und von der Komplexität, welche die Lehre von der Wahrheit durch diese Erörterungen annahm, finden wir im *Essay* nichts wieder. Beherrschte im *Treatise* ein skeptischer Ton, ein Zweifeln an der Zulänglichkeit der Mittel, die Wahrheit zu finden, ja an der Möglichkeit irgend welcher sicheren Erkenntnis die ganze Abhandlung, so tritt eine solche Stimmung im *Essay* kaum je hervor. An stelle des Ringens mit dem Problem, ob überhaupt eine sichere Erkenntnis möglich sei, tritt die Mahnung, die gewonnene Einsicht in die Mängel des Denkens dazu zu benutzen, einerseits selbst vorsichtig im Urteilen und Schliessen zu sein und andrerseits auch gegnerische Ansichten zu prüfen und mit massvoller Bescheidenheit aufzunehmen.

Neue Lehrmeinungen im Essay.

Die Eigenschaften der Bescheidenheit und Duldsamkeit, die er seine Leser sich anzueignen auffordert, nützt Hume alsbald für sich selber aus in der Verfolgung des zweiten der beiden Zwecke seiner Abhandlung, in der Tendenz, durch seine Lehren die alle Erkenntnis störende falsche Metaphysik zu verbannen. Er zieht nämlich im *Essay* Konsequenzen aus seinen Lehren, die er zu einer in der Form sehr vorsichtigen, aber der Sache nach scharfen Polemik gegen die Möglichkeit des freien Willens, der Wunder und der Existenz einer persönlichen Vorsehung verwendet.

Mit der Gewandtheit, welche die Darstellung des *Essay* vor dem *Treatise* auszeichnet, stellt Hume den Streit über Freiheit und Notwendigkeit zu Anfang des Abschnittes, den er diesem Gegenstande widmet, als einen blossen Wortstreit hin. Jede Differenz, so meint er, sei gehoben, sobald man sich über die anzuwendenden Termini geeinigt habe.[2]

Wie wir oben schon sahen, ist ihm die Notwendigkeit nichts anderes als die Verbindung verschiedener Objekte mit einander und der Schluss von einem auf das andere. Nur

[1] Reid, *Essays on the Powers of the Human Mind.* Edinbourgh 1803 Bd. III pag. 489. [2] *H. U.* pag. 356 (VIII).

diese Merkmale sind füglich im geistigen Leben nachzuweisen, wenn man darthun will, dass dasselbe von der gleichen Notwendigkeit beherrscht ist, die wir in der Körperwelt wahrnehmen.

Nun kann man in der Geschichte wahrnehmen, dass stets dieselben Triebfedern die Menschen geleitet, dieselben Motive sie beherrscht haben. Man kann ferner mit Sicherheit von den Handlungen der Menschen auf ihre Motive, von diesen auf jene schliessen. Zwar üben Nationalität, Vorurteile und Charaktereigentümlichkeit einen Einfluss aus, aber die Verschiebung der Entscheidungen durch diese Faktoren ist wiederum eine regelmässige. Sie ist nicht grösser als die durch unbekannte oder nicht in Rechnung gezogene Zwischenursachen eintretende Verschiedenheit in den Veränderungen der Körperwelt.

Diese bei früheren Ereignissen gemachte Erfahrung wird zweitens von jedermann dazu benutzt, Schlüsse auf die Zukunft zu ziehen. Denn von denselben Handlungen, Regierungsformen und Gesetzen wird stets die gleiche Wirkung auf den Geist und die Handlungen der Menschen erwartet. Wenn also nur die stetige Verbindung und die auf dieselbe gegründeten Schlüsse das Wesen der Notwendigkeit ausmachen, so ist diese im geistigen Leben nachgewiesen. Anerkannt wird sie nur deswegen so selten, weil die Definition der Notwendigkeit schwer auffindbar ist, und weil die meisten Menschen, anstatt festzustellen was gemeint ist mit der Notwendigkeit in den Dingen, anfangen, über Notwendigkeit in der Seele und ihren Kräften zu räsonnieren. In Wirklichkeit ist die Freiheit nur eine Fähigkeit, den Bestimmungen des Willens gemäss zu handeln.

In einem folgenden Abschnitt sucht Hume nachzuweisen, dass seine Auseinandersetzungen über die Willensfreiheit nicht nur seinem moralischen System schaden könnten, sondern dass seine Ansicht für den Bestand der Moral unumgänglich nötig sei. Wenn die Gesetze überhaupt sollen wirken können, so muss ein gleichmässiger Einfluss von Lohn und Strafe auf die Handlungen der Menschen zugegeben werden; desgleichen sind Rache und Hass nur unter der Voraussetzung zu erklären, dass sie sich nicht gegen zufällig begangene Handlungen richten, sondern dass diese Handlungen ihren Grund in

einem bleibenden Charakter der Personen haben, welche die Handlungen begehen.[1]

Den letzten naheliegenden Einwand jedoch, den Hume sich selbst in Betreff seiner Theorie macht, dass nämlich bei einer unbedingten Bestimmung aller menschlichen Handlungen dieselben auf den Urheber unseres Seins, auf Gott zurückgeführt werden müssten, und dass die menschlichen Handlungen dann entweder einen moralischen Charakter nicht haben könnten oder Gott ein Urheber des Bösen sei, diesen Einwand weist Hume von der Hand. Zu einer Lösung dieser Schwierigkeit, welche Priestley dadurch versucht, dass er das Böse der Handlungen nicht in den Folgen derselben, sondern in der Gesinnung sucht, mit der dieselben vollbracht werden, macht Hume nicht einmal einen Versuch, weil derartige Ueberlegungen seiner Ansicht nach dem eigentlichen Gebiet der Philosophie zu fern liegen, und weil dieser Wissenschaft auf ihrem eigenen Gebiete genug Schwierigkeiten zu lösen bleiben.

In einer eigenen Sektion wird ferner von unserem Philosophen die Lehre von den Wundern behandelt. Seine Polemik gegen die Möglichkeit derselben gründet sich auf die Lehre von der Wahrscheinlichkeit. Er setzt voraus, dass der Glaube, den man den Wundern schenkt, bemessen werden müsse nach der Zahl der Instanzen, welche für oder wider die Möglichkeit solcher Ereignisse sprechen. Hier zeigt sich nun, dass es von praktischer Wichtigkeit ist, dass Hume die im *Treatise* aufgehobene wesentliche Unterscheidung von berechtigter und unberechtigter Wahrscheinlichkeit stillschweigend wieder aufgerichtet hat. Wenn nämlich der Glaube in allen Fällen nur eine lebhafte Vorstellung ist, so kann man dem aus einer Passion für das Ungewöhnliche und Wunderbare entstehenden Glauben nicht weniger Berechtigung zuschreiben als dem aus einer Reihe gemachter Erfahrungen entstehenden. Hier fordert Hume jedoch, dass nur der letztere Gültigkeit haben dürfe. Er ist der Ansicht, dass kein Zeugnis für die Thatsächlichkeit von Wundern

---

[1] Mit ganz denselben Einwänden z. T. unter wörtlicher Zitierung unseres Philosophen bekämpft Priestley die Ansichten von Price und der schottischen Schule (vgl. Priestley a. a. O. pag. 175 ff.). Hume ist in dieser Beziehung tonangebend für die Assoziationspsychologen geworden.

[2] Priestley a. a. O. pag. 115.

aufkommen könne gegen die überwiegende Anzahl von Fällen der Erfahrung von gegenteiligem Geschehen. Das Zeugnis von Menschen, so argumentiert er, lasse sich stets auf die verschiedensten Motive und Nebenabsichten zurückführen und werde durch eine ganze Anzahl ungewisser Mittelglieder noch zweifelhafter gemacht.

Gehen diese Ansichten über die Wunder aus einer dem *Essay* eigenen Beurteilung der Wahrscheinlichkeit hervor, so bekämpft Hume die Ansicht von einer persönlichen Vorsehung und einer zu erwartenden Verdammnis von der Lehre aus, dass man Kausalitätsschlüsse nicht über den Bereich gemachter Erfahrung hinaus ausdehnen dürfe. Hume kleidet seine Erörterungen vorsichtiger Weise in eine Rede, die er einen atheistischen Epikuräer vor philosophisch gebildeten und ruhig und ohne Leidenschaft überlegenden Athenern halten lässt.

Sein Haupteinwand gegen die Existenz von Göttern ist der, dass man, indem man von der Herrlichkeit und Zweckmässigkeit der Welt auf einen intelligenten Schöpfer schliesse, deswegen einen Trugschluss mache, weil man in die Ursache mehr hineinlege, als wozu einen die Wirkung berechtige. Man gebe dem Schöpfer mehr Attribute als nötig seien zur Erschaffung der Welt und schliesse von diesen Attributen wieder auf noch unbekannte zu erwartende Wirkungen. Man habe aber keinen Grund, mehr in die Ursache hineinzulegen, als man in der Wirkung gefunden habe. Man könne nicht von einer hier teilweise sich geltend machenden Gerechtigkeit auf eine sich einstmals vollendende Gerechtigkeit schliessen.

Auch diese Ansicht glaubt Hume gegen den Vorwurf verteidigen zu können, dass sie die Sittlichkeit untergrabe. Er ist der Ansicht, dass eine ungünstige Wirkung dieser Theorie auf die Moral ausgeschlossen sei, sobald man nur zugebe, dass der Mensch, der seine Handlungen nach den Prinzipien der Moral normiere, schon hier auf Erden glücklich sei, während denjenigen, der es nicht thue, Unruhe und ein böses Gewissen plagten.

Hiermit ist die Zahl derjenigen im *Essay* gegebenen Lehrmeinungen erschöpft, die im *Treatise* noch garnicht ausgesprochen waren.

Dass sie mit Ausnahme der Lehre über die Wunder als

Konsequenzen aus den Resultaten des ersten Werkes ebenso begreiflich wären, wie aus denen des zweiten, liegt klar zu Tage. Der Grund, warum sie dort nicht ausgesprochen sind, mag einerseits in der oben berührten Verschiedenheit der Problemstellung liegen, andrerseits in der Stellung Humes zu den Anschauungen der Religion. Bei der extrem skeptischen Haltung des ersten Werkes ist ihm der Glaube an eine Vorsehung und eine zukünftige Welt nicht einmal einer Widerlegung wert.[1] Erst in späterer Zeit fühlt er die Verpflichtung, wenigstens die Entstehung dieser thatsächlich doch vorhandenen und geglaubten Anschauungen zu erklären. Interessant aber ist es, zu beobachten, dass auch dort noch neben der Zurückführung dieser Ansichten auf einen falschen Schluss von einem unvollkommenen Zustand auf einen vollkommenen und von einer Wirkung auf eine Ursache, die mehr enthält als die Wirkung, die Erklärung derselben durch den Betrug von Priestern, durch die Furcht und die Leidenschaft der Masse stehen.

Lehrmeinungen des *Treatise*, die im *Essay* nicht wiederholt sind.

Wir kommen nunmehr zur Behandlung der Frage, was aus den Konsequenzen geworden ist, die Hume in dem ersten Werk aus seinen Grundanschauungen zog, die er aber im *Essay* nicht wieder aufgeführt hat.

Was zunächst die Frage nach dem Wesen der Ideen von Raum und Zeit angeht, der Hume einen ganzen Teil der ersten Abhandlung widmete, so finden wir über dieselbe nur eine kurze Bemerkung am Anfang der letzten Sektion des *Essay*. Und zwar führt Hume diese Ideen an jener Stelle ein, um, wie er sagt, den Verstand durch Verstandsschlüsse zu zerstören, um das Denken an sich selbst irre zu machen.[2] Wir glauben trotzdem nicht annehmen zu dürfen, dass Humes Endabsicht auf jenes momentane Stutzen und Irrewerden des Verstandes gerichtet war. Hume hat nach unserer Meinung viel-

[1] Es war für den Verfasser des *Treatise* kaum noch nötig, gegen den Glauben an eine persönliche Vorsehung zu polemisieren, wenn er den Beweis gegen die Unmöglichkeit der Einheit des Selbstbewusstseins erbracht zu haben glaubte. [2] *H. U.* p. 378 (XII).

mehr die Absicht, den Leser zu warnen — denn die direkte Warnung folgt jener Bemerkung auf dem Fusse — vor dem leichtsinnigen Annehmen paradoxer Ansichten; insbesondere will er hier seinem Leser den Weg bahnen zu der von ihm selbst vertretenen Ansicht über das Wesen der Ideen von Raum und Zeit. Aus den Widersprüchen, welche die Lehre von der unendlichen Teilbarkeit von Raum und Zeit einschliesst, zieht unser Philosoph nicht etwa den Schluss, dass der Verstand ein ungeeignetes Mittel sei, Erkenntnisse zu erwerben, sondern vielmehr den, dass die Lehre von der unendlichen Teilbarkeit von Raum und Zeit falsch sei. Ganz wie im *Treatise* nimmt Hume also auch noch im *Essay* nicht weiter teilbare, trotzdem reelle, sichtbare und berührbare Punkte als Teile der Ausdehnung an. Dieselben unterscheiden sich von den „mathematischen Punkten" des *Treatise* nur durch ihren Namen „physikalische Punkte". Auf eine nähere Untersuchung dieser Materie geht Hume nicht weiter ein. Dieselbe wäre auch nicht möglich gewesen, ohne eine direkte Kritik seiner früheren Anschauung, nach der an physikalischen Punkten auch verschiedene Teile müssten unterschieden werden können; dann aber hätte ihn die Anwendung seines Axioms, dass Alles, was sich unterscheiden lasse, auch trennbar sei, in erhebliche Schwierigkeiten verwickelt.

In grössere Verlegenheit geraten wir, wenn wir daran gehen, festzustellen, wie viel Hume in seinem zweiten Werke noch von seiner Ansicht über das Selbstbewusstsein aufrecht erhalten hat. Es giebt nämlich im *Essay* keine Stelle, in der direkt, wenige, in denen auch nur in Andeutungen über diesen Gegenstand gesprochen wird.

Trotzdem können uns die Auseinandersetzungen Elkins,[1] der einen Unterschied beider Werke nicht annimmt, nicht überzeugen. Man kann in diesem Falle die Wahrheit nicht dadurch ermitteln, dass man einige Sätze aus den Hauptabschnitten beider Werke in Parallele setzt und dann zu beweisen sucht, dass Hume durch die Grundlagen seiner Lehren im *Essay* zu denselben Konsequenzen hätte geführt werden müssen, wie sie im *Treatise* ausgesprochen sind; es muss vielmehr unsere Auf-

[1] A. a. O. p. 683.

gabe sein, aus den vorhandenen Aeusserungen über das spezielle Gebiet festzustellen, was Hume in Wirklichkeit über die Substanz (über die geistige wie über die körperliche) im *Essay* gedacht hat.

Man wird zugeben müssen, dass Argumente ex silentio stets etwas Missliches haben. Auch aus der Thatsache, dass Hume selbst den Wunsch ausgesprochen hat, der *Essay* solle als das seine Ansichten vollkommen enthaltende Werk angesehen werden,[1] scheut man sich, den Schluss zu ziehen, dass die Ansichten unserer Philosophen über das Selbstbewusstsein ihre skeptische Natur gänzlich verloren haben. Dennoch werden wir bei einer näheren Untersuchung der Sache vielleicht einige Berechtigung zu diesem Schlusse finden. Wir erinnern uns, dass Hume im *Treatise* nicht nur eine Lehre von den Gründen gab, die gegen das Vorhandensein des Selbstbewusstseins sprachen; er erklärte auch die Fiktion des Selbstbewusstseins auf Grund der Gesetze, die er als für das geistige Leben geltend nachgewiesen hatte. Besagte Erklärung des fiktiven Selbstbewusstseins ruht auf denselben Argumenten, wie die (auch im *Treatise* unternommene) Erklärung der Fiktion von der äusseren, transcendenten Existenz der Körperwelt. Nun finden sich auch im *Essay* noch Andeutungen über das Zustandekommen der Annahme einer transcendenten Welt der Objekte. Aber diese Annahme ist hier lediglich basiert auf eine angenommene Täuschung der Sinne, eine Annahme, die im *Treatise* direkt zurückgewiesen wird. Dagegen findet sich hier nichts von einem so komplizierten Erklärungsversuch, wie wir ihn im *Treatise* lesen. Wenn unser Philosoph also jenen Erklärungsversuch für das Zustandekommen der Illusion der Körperwelt nicht mehr für genügend befand, sondern diese Illusion nunmehr lediglich durch eine Täuschung der Sinne zustande kommen lässt, wenn füglich die Einsicht Raum gewinnen musste, dass dieser Erklärungsversuch sich noch schwerer anwenden lasse für das Zustandekommen des Selbstbewusstseins; wenn dabei aber dennoch anerkannt werden musste, dass die Idee des Selbstbewusstseins vorhanden ist, sollte sich der Verfasser des *Essay* denn nicht von dem realen Vorhandensein des Selbstbewusstseins haben überzeugen müssen? Zudem ist es doch mehr als ein Argument ex silentio, wenn

[1] Vgl. p. 1.

wir diesen Schluss machen auf Grund der Thatsache, dass im *Essay* fortwährend geredet wird von Ideen und Impressionen, die dem Geiste gegenwärtig sind, ohne dass nur ein einziges Mal gesagt würde, dass der Geist dem Verfasser nichts weiter ist, als eben diese Summe von Perceptionen. Es wäre in der That verwunderlich, wenn Hume sich bei der Bekämpfung der Hoffnung auf eine in einem zukünftigen Leben stattfindende Ausgleichung der irdischen Verhältnisse ein so wichtiges Argument, wie es in der Leugnung des Selbstbewusstseins liegt, hätte entgehen lassen.

Mehr Anhaltspunkte für unsere Untersuchung haben wir bei der Frage, wie es sich mit der zweiten grossen Konsequenz verhält, die Hume aus seinen im *Treatise* niedergelegten Lehren zog, dass nämlich die Annahme einer von den Perceptionen unterschiedenen Aussenwelt sich nicht halten lasse. Auch im *Essay* giebt unser Philosoph, wie bereits erwähnt,[1]) eine Erklärung für das Zustandekommen der vulgären Annahme, aber er basiert dieselbe nur auf die Sinne in direktem Gegensatz zu dem, was im *Treatise* in längerer Beweisführung auseinandergesetzt wurde. Dass die Sinne uns trügen, dass die Annahme einer Aussenwelt nur Schein ist und nicht zu Recht besteht, wird als erwiesen betrachtet durch die mancherlei Argumente, welche die Skeptiker aller Zeiten vorgebracht haben. Auch zeigt sich, dass wir, wenn wir den Perceptionen dauernde Existenz zuschreiben und die Sinneswahrnehmungen als blosse Bilder betrachten, in Widersprüche geraten, weil wir eben keine weitere Grundlage für unser Räsonnement haben, als unsere Sinneswahrnehmungen und keine Veranlassung vorliegt, von diesen auf weitere Existenzen als ihre Ursachen zu schliessen. Eine dritte auch im *Essay* wieder geltend gemachte Instanz gegen die Notwendigkeit einer Körperwelt ist die, dass wir, wenn wir die sinnlichen Qualitäten der Körperwelt für subjektiv erklären, was doch notwendig ist, auch nicht mehr im stande sind, die Ausdehnung — also überhaupt einen Körper als reel und transcendent vorzustellen. Was die Ursache unserer Wahrnehmungen ist, darüber giebt es keine Gewissheit. Formell ist das Resultat dasselbe wie im *Treatise:* Ursache unserer

[1]) S. p. 47.

Wahrnehmungen können transcendente Objekte, kann Gottes Wirksamkeit, kann auch die Energie unseres eigenen Geistes sein.[1]

Allein es wird nirgends die positive Behauptung ausgesprochen, dass die Perceptionen das allein Existierende sein müssten. Dass in der That im *Essay* ein, wenn auch geringer Ansatz zur Bildung eines Substanzbegriffes sei, geht unserer Ansicht nach aus einer Reihe von Stellen hervor. In der zwölften Sektion des *Essay* spricht Hume von einem *certain unknown something*, das hinter den Perceptionen steckt und das uns nur zu erkennen versagt ist.[2] Sodann schliesst Anerkennung der kollateralen Schlüsse wenigstens implicite die Anerkennung einer Substanz voraus, wie wir bereits oben[3] ausgeführt haben. Dasselbe gilt von Aeusserungen, die Hume im *Essay* über die Kräfte thut, wenn er sagt, dass sie bei denselben Körpern immer gleich bleiben, und wenn er den Satz aufstellt, dass dieselben sinnlichen Qualitäten stets mit den gleichen Kräften verbunden seien.

Wichtig ist für diese Frage auch der Umstand, dass Hume im *Essay* die im *Treatise* gegebene Erklärung für das Zustandekommen der Idee einer Substanz mit Hülfe der Relationen nicht wiederholt. Wir müssen annehmen, dass ihm hier ebenso wie bei der Behandlung des Problems des Selbstbewusstseins das Unwahrscheinliche zum Bewusstsein gekommen ist, was diesen Erörterungen, so scharfsinnig sie immer sein mochten, dennoch anhaftete. Um jenen Erklärungsversuch zu ermöglichen, müssen alle Perceptionen — auch die verschiedenen Wahrnehmungen desselben Körpers, für gesonderte Existenzen erklärt werden. Welche Schwierigkeiten ergeben sich aber aus dieser Annahme, wenn die Impressionen die Ursachen der Ideen sind! Nur eine Idee kann ich von einem Hause haben; verschiedene Impressionen. Welche von diesen letzteren ist nun die Ursache der Idee? Die Idee steht füglich in einem engeren Zusammenhange mit einer oder mit jeder der Impressionen als die einzelnen Impressionen, die sich doch vollkommen ähnlich sind, untereinander. Aus dieser Ueberlegung musste sich gleichfalls ein Suchen nach einem Grunde für die Verwandt-

[1] *H. U.* pag. 371 (XII). [2] *H. U.* pag. 371 (XII). [3] Vgl. pag. 36.

schaft der verschiedenen Wahrnehmungen eines Gegenstandes, d. h. ein Ansatz zu der Bildung eines Substanzbegriffes ergeben

Es sei noch kurz darauf hingewiesen, welch' guten Anknüpfungspunkt die schottischen Philosophen in der veränderten Stellung Humes für ihre Philosophie finden mussten. Wenn die Annahme von der Realität der Aussenwelt auf nichts anderem mehr ruht als auf den Eindrücken, die die Sinne übermitteln; wenn sich, wie Hume ja selber gesteht und die Schotten nicht müde werden zu wiederholen,[1] niemand, auch der grösste Skeptiker nicht, diesem durch die Sinne übermittelten Glauben entziehen kann, wenn derselbe nicht beeinflusst und nicht gehindert werden kann durch den Verstand, so ist es nur noch ein Schritt zu dem Standpunkt, dass man diesem Glauben auch theoretisch dasselbe Recht einräumt wie dem Verstande, dass man den *common sense*, den sogenannten guten Menschenverstand, als gleichwertig behandelt mit jenem.

Die Schotten haben diesen Schritt zur Verflachung des tiefsinnigen Skeptizismus unseres Philosophen gemacht. Thomas Reid vertritt die Ansicht, dass den Sinnen zugleich mit der Sensation der Glaube an die Existenz der Objekte mitgeteilt wird.[2] Aber auf dem Wege zu dieser Ansicht liegt schon die Wandlung, die der Begriff des Glaubens im *Essay* erfahren hat. Er ist ein Gefühl, das unmittelbar in der Seele entsteht wie die Passionen auch. Zwar spricht Hume den Glauben im *Essay* ebensowenig wie im *Treatise* wahrgenommenen Dingen zu, sondern nur kausal erschlossenen. Aber wir sahen schon oben, dass darin eine Inkonsequenz liegt. Das wesentliche ist, dass der Glaube ein Gefühl für die Existenz eines Dinges ist; in diesem Sinne haben denn auch die Schotten den Begriff aufgenommen.

---

[1] Vgl. Thomas Reid. *An Inquiry into the Human Mind.* Edinburgh 1764 pag. 27 ff. [2] a. a. O. pag. 121 f.

Druck von Ehrhardt Karras, Halle a. S.

ABHANDLUNGEN

ZUR

PHILOSOPHIE

UND IHRER GESCHICHTE

HERAUSGEGEBEN

VON

BENNO ERDMANN.

Achtes Heft

RAYMOND DODGE:

Die motorischen Wortvorstellungen.

HALLE A. S.
MAX NIEMEYER
1896.

DIE MOTORISCHEN

WORTVORSTELLUNGEN

VON

Dr. RAYMOND DODGE.

HALLE A. S.
MAX NIEMEYER
1896.

Einleitung.

Die Sprache im weitesten Sinne des Wortes umfasst alle die Aeusserungen der tierischen Organismen, in denen geistige Zustände und Vorgänge durch Zeichen ausgedrückt werden. Man spricht von Tiersprachen, und bekennt, dass wir nicht *a priori* sagen können, es gebe eine niedrigste Grenze der Sprachfähigkeit in diesem Sinne.

Im engeren Sinne bedeutet „Sprache" nur die menschliche Sprache, das Mittel zum Ausdruck menschlicher Gedanken. Unvergleichlich reicher als die der Tiere umfasst sie Gebärden, Laute und Schrift in höchst verwickelten Formen. Sie umfasst auch die Musik, die Malerei und Skulptur. „Wir sagen z. B. ganz passend, dass die Menschheit des Mittelalters zu uns rede durch die grossen Bauwerke, die sie uns hinterlassen hat und die uns sehr deutlich von ihrer Art zu sein, ihrer Frömmigkeit und Tapferkeit berichten." [1]

Von diesen Bedeutungen des Wortes „Sprache" ist der engste Gebrauch des Wortes zu unterscheiden. Die Sprache im engsten Sinne ist ein Inbegriff „lautlicher, hörbarer Zeichen, welche, vorzüglich in der menschlichen Gesellschaft, zum Gedankenausdruck dienen, während Gebärde und Schrift nur untergeordnete Hilfsmittel sind." [1]

Unsere Aufgabe bezieht sich lediglich auf die Sprache im engsten Sinne mit Einschluss der Schriftzeichen der Lautsprache.

---

[1] Whitney, Leben und Wachstum der Sprache; übs. von Leskien, S. 2. Lpz. 1876.

Die Funktion des Mitteilens ist jedoch nicht die einzige Funktion der Sprache. Die Sprache ist ein Hauptwerkzeug des Geistes in seiner schöpferischen Thätigkeit und eine unentbehrliche Bedingung aller Wissenschaft. In dem Gesamtgebiet der menschlichen Erkenntnis ist sie einer der einflussreichsten und unvermeidlichsten Bestandteile.

Es liegt weit entfernt von unserem Ziel, die Bedeutung der Sprache für das geistige Leben überhaupt zu untersuchen. Es genügt uns hier, ihre Wichtigkeit bloss anzuerkennen, ehe wir zur spezielleren Untersuchung der Wortvorstellungen übergehen.

Als Sprachelemente wollen wir die einfachsten Sprachbestandteile, welche noch als Zeichen für Bewusstseinsinhalte dienen, bezeichnen.

Die Wurzeln, in welche die Sprachwissenschaft eine Sprache zerlegen kann, sind nicht sowohl Bestandteile einer jemals gesprochenen Sprache als vielmehr die abstrakten materiellen Elemente ihrer etymologischen Zerlegung.

Die grundlegenden Elemente einer Sprache sind die Worte als Teile der Rede. Sie beziehen sich auf Gegenstände der Sinnes- und Selbstwahrnehmung.

Sie sind im allgemeinen Zeichen für Bewusstseinsinhalte, aber sie sind nichtsdestoweniger selbst Bewusstseinsinhalte, und zwar Vorstellungen.

Unter Wortvorstellungen werden wir die Associationselemente der Sprache verstehen, welche selbst als Gegenstände der Sinnes- oder Selbstwahrnehmung im Bewusstsein auftauchen.

Sie sind die associativen Bewusstseinselemente der menschlichen Sprache im engsten Sinne. Wir schliessen also die Gebärden, die bildlichen Darstellungen, die ideogrammatischen Zeichen u. a. aus unserer Betrachtung aus, und werden uns zunächst nur mit der Lautsprache der normalsinnigen Menschen beschäftigen.

Bei den Kindern, aber auch bei einer grössern Anzahl von Menschen überhaupt, sind die Wortvorstellungen nicht mehr als ein Inbegriff akustischer Vorstellungen und motorischer Vorstellungen des Sprechens, welche letztere jedoch wahrscheinlich grösstenteils unbeachtet bleiben. Wird eine höhere

Stufe der Bildung erreicht, so kommen eine Reihe optischer Vorstellungen hinzu, sowie eine Anzahl neuer Bewegungsvorstellungen, wie die des Schreibens.

Auf Grund der Analogie darf man unbedenklich annehmen, dass unter den gewöhnlichen Bedingungen des entwickelten Bewusstseins die einheitlich wahrgenommenen Worte in ihren verschiedenen Gestaltungen Erinnerungsvorstellungen von Worten zur Folge haben können. Nicht allein wie wir die Worte gesehen oder gehört haben, erinnern wir, sondern wir können auch unsere Sprach- und Schreibbewegungsvorstellungen reproduzieren. Wie allen Erinnerungsvorstellungen, so müssen wir auch den Worterinnerungen eine Reihe von Eigentümlichkeiten zuschreiben; so ihre Abhängigkeit von der unwillkürlichen und absichtlichen Wiederholung, der Aufmerksamkeit, dem Interesse u. a. Wir werden erwarten, dass die Lebendigkeit der reproduzierten Vorstellungen von den individuellen Eigentümlichkeiten des Gedächtnisses, von der Art und Weise der Reproduktion, sowie von den Zeitabständen, in denen sie erfolgt, abhängig ist.

Solche allgemeineren Fragen nach den Bedingungen der Reproduktion der Wortvorstellungen bilden einen Teil der allgemeinen Lehre vom Gedächtnis und sind von vornherein von unserem spezielleren Probleme: „Was wird thatsächlich reproduziert, indem ich die Sprache benutze?“ wohl zu unterscheiden.

Dass diese letztere Frage von jenen allgemeinen nicht ganz unabhängig sein kann, ist von vornherein augenscheinlich. Es ist sogar zu erwarten, dass die Wortvorstellungen des stillen Denkens nichts anderes sein können als die aus dem früher Wahrgenommenen abgeleiteten Wortvorstellungen. Die uns vorliegende Frage bleibt aber stets, nicht was überhaupt reproduziert werden kann, sondern was von mir thatsächlich reproduziert wird.

Diese spezielle Fragestellung ist, trotz ihrer Bedeutung, eine verhältnismässig neue. Die bisherigen Untersuchungsmethoden haben sich in drei Richtungen bewegt. Alle drei verlaufen unvermeidlich in einander und müssen neben einander benutzt werden. Sie bilden jedoch wesensverschiedene Quellen unserer Erkenntnis des Gegenstandes, und jede setzt

ihre eigenen Zwecke als Ziel voraus. Die erste dieser Methoden, die entwickelungsgeschichtliche, ist von der zweiten oder introspektiven unvermeidlich abhängig, ebenso wie die dritte, welche durch die Forschungen der Psychiater gegeben ist.

Die beiden erstgenannten Methoden sind die erstentwickelten Richtungen des Forschens.

Schon bei Hartley[1] findet eine Gliederung der psychologischen Bestandteile eines Wortinbegriffs statt.

Auf dem Wege pathologischer Untersuchungen wurde es, nachdem Meynert insbesondere durch seine Forschungen über den Gehirnbau, Hitzig und Fritsch durch ihre Reizversuche, und eine Reihe von Physiologen durch Exstirpationsversuche eine sichere Grundlage zur Erkenntnis der Gehirnfunktionen gelegt haben, möglich, eine Fülle von physiologischen Erkenntnissen von dem nervösen Centralorgane zu gewinnen, welche sowohl für die Psychologie als für die Medizin in hohem Masse wichtig geworden ist.

Die allgemeineren Ergebnisse dieser Untersuchungen bilden eine Reihe von Thatsachen über Bau und Verrichtungen des Gehirns, die in einer leidlich genauen Lokalisation einzelner Gehirnfunktionen gipfeln.

Die klinischen Untersuchungen beruhen auf Beobachtungen gewisser, nicht scharf begrenzter, ineinander laufender Geistesstörungen, sowie der Feststellung der Thatsache, dass mit ihnen bestimmte Veränderungen des histologischen Baues einzelner Gehirnteile verknüpft sind.

Die Symptome, welche für die Lokalisations-Hypothesen

---

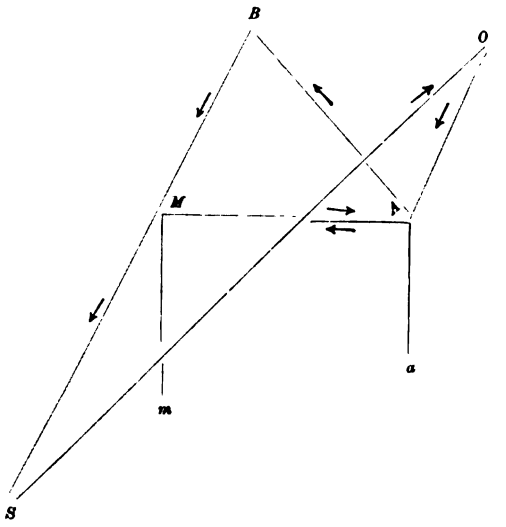
[1] Hartley, Observations on man etc., 1743. Mitgeteilt von Ballet. „Die Worte können von vier Gesichtspunkten aus betrachtet werden: erstens von dem Gesichtspunkte des Eindruckes aus, den sie auf das Ohr hervorrufen; zweitens von der Thätigkeit des Sprachorgans aus; drittens von dem Gesichtspunkte des Eindruckes aus, den die Schriftzeichen auf das Auge hervorrufen; viertens vom Gesichtspunkte der Bewegungen der Hand beim Schreiben aus. Wir lernen uns der Bestandteile des Wortes in der vorher angegebenen Reihenfolge zu bedienen. Die Kinder eignen sich zuerst eine unvollständige Kenntnis der Worte an, die sie hören, sodann üben sie sich im Sprechen, dann im Lesen und schliesslich im Schreiben. — — — Die Vorstellung des Wortes leitet sich aus einer oder mehreren der eben angegebenen vier Quellen ab, meist von der ersten und dritten."

am meisten Bedeutung gewonnen haben, sind die von Griesinger sogenannten Herdsymptome. Je eigentümlicher und charakteristischer die Geistesstörungen, je kleiner und umgrenzter der zerstörte Gehirnteil, um so sicherer kann die Lokalisation der Funktionen erfolgen.

Derjenige Teil der so gewonnenen Erkenntnis, welcher für die Sprache der bedeutungsvollste ist, bildet die im weitesten Sinne des Wortes sogenannte Lehre von der Aphasie, von der die aphatischen Störungen im engeren Sinne wiederum einen kleinen Bestandteil bilden.

Die Sprachstörungen, welche zuerst von Broca mit einem bestimmten Rindenteil des Gehirns in Verbindung gesetzt wurden, sind von Kussmaul, Wernicke, Lichtheim und anderen durch eine grössere Reihe von verwandten Krankheitsbildern ergänzt worden. Die meisten unter ihnen haben auf Erkrankungen bestimmter Gehirnteile bezogen werden können.

Der Versuch, diese Krankheitsbilder schematisch darzustellen, ist aus pädagogischen Gründen von verschiedenen Autoren gemacht worden. Das nachstehende Schema von Lichtheim[1] ist vielleicht das bekannteste und von den meisten Psychiatern angenommene.



[1] Deutsches Archiv für klinische Medizin, 1885.

B ist die „Bildungsstätte der Begriffe“ und erstreckt sich über die ganze Grosshirnrinde.

M ist das Centrum für die Bewegungsbilder der Sprechorgane — das motorische Sprachcentrum.

A ist das akustische Sprachcentrum.

O ist das optische Sprachcentrum.

S ist das Centrum für die Schreibbewegungsbilder.

Durch Unterbrechungen der Bahnen $a \rightarrow A \rightarrow B \rightarrow M \rightarrow m$; $A \underset{\rightarrow}{\overset{\leftarrow}{}} M$ werden sieben Krankheitsbilder entwickelt.

Wernicke hat daraufhin in ähnlicher Weise aus seinem analogen Schema für die Schrift- und Schreibcentren mit ihren Verbindungen ebenfalls sieben Bilder der Alexie und Agraphie entwickelt.

Im Grossen und Ganzen stimmen die klinischen Beobachtungen mit den so entwickelten Krankheitsbildern überein. Immerhin sind die Ausnahmen so bedeutend, dass die Allgemeingiltigkeit des Schemas fraglich bleibt.

Die französische Schule, welche ihr Haupt in Charcot anerkennt, verwertet in besonderer Weise eine Gliederung der Menschen auf Grund der ungleichen Lebendigkeit der verschiedenen Sinneserinnerungsbilder bei verschiedenen Individuen.

Da die vier Elemente des Wortinbegriffes von drei verschiedenen Gedächtnissen abhängig sind, so kann eine entsprechende Gliederung der Menschen in Beziehung auf die Sprache stattfinden. Charcot sagt: „Das Wort ist in Wirklichkeit ein komplexes Gebilde, indem man wenigstens bei gebildeten Individuen vier hauptsächliche Elemente unterscheiden kann“. „Die Einen, vielleicht die überwiegende Mehrzahl, nehmen, wenn es sich darum handelt, einen Gedanken durch das entsprechende Zeichen auszudrücken, ausschliesslich das Klangbild in Anspruch, andere das Gesichtsbild, und andere wieder bedienen sich dabei direkt eines der beiden Bewegungsbilder.“ „Diese drei grossen Typen schliessen natürlich das Vorkommen von Misch- und Uebergangsformen nicht aus.“

---

[1] Charcot, Neue Vorlesungen über die Krankheiten des Nervensystems. Lpz. 1886. Deutsch von Freund. S. 155 u. f.

Ballet[1] bringt zwar ein reicheres Material zusammen, bleibt jedoch im wesentlichen auf demselben Standpunkt wie Charcot.

Die Lehre Charcots hat eine Reihe von Monographien hervorgerufen, welche die Beschaffenheit der normalen Wortvorstellungen spezieller untersuchen. Der einzige Versuch, die motorischen Wortvorstellungen durch Selbstbeobachtung genau zu beschreiben, ist in Arbeiten Strickers enthalten. Seine „Studien über die Sprachvorstellungen" bieten eine Fülle interessanter und wichtiger Beobachtungen über seine Wortvorstellungen. So lehrreich und sorgfältig seine Beobachtungen sind, so bedenklich scheinen jedoch seine Verallgemeinerungen. Er schliesst seine Erörterung über die Beschaffenheit der motorischen Wortvorstellungen in folgender Weise.

„Die Wortvorstellungen bestehen in nichts anderem als in dem Bewusstsein von der Thätigkeit dieser Centren, in dem Bewusstsein von der Erregung jener motorischen Nerven, die zu den Artikulationsmuskeln ziehen." Seine Beobachtung und die Begründung seiner Angaben müssen wir später genauer berücksichtigen.

Dem Zwecke einer genaueren Erörterung meiner Wortvorstellungen entsprechend ist die erste Aufgabe der vorliegenden Untersuchung, den Charakter meiner Wortvorstellungen beim stillen Denken festzustellen.

---

[1] Ballet, Innerliche Sprache, übersetzt von Bongers. Lpz. 1890.

Meine Wortvorstellungen während des stillen Denkens.

Die Selbstbeobachtung während der Ueberlegung oder des stillen Denkens lässt eine rapide Succession von Vorstellungskomplexen und Gefühlen entdecken, welche nach einander auftauchen und verschwinden, deren Einfluss auf den gesamten Bewusstseinsinhalt viel länger dauert, als ihre deutliche individuelle Existenz in dem Bewusstsein.

Diese Vorstellungskomplexe gehören zwei wesensverschiedenen Bewusstseinsvorgängen an. Sie können einerseits sinnliche Bilder sein, in denen die Wortvorstellungen eine ganz untergeordnete Rolle spielen, gelegentlich ganz verschwunden sind; andererseits können die Worte den hauptsächlichen Bewusstseinsinhalt bilden. In diesem Falle spielen die sinnlichen Bilder ihrerseits eine mehr oder minder untergeordnete Rolle.

Die beiden Vorgänge sind freilich nicht in allen Fällen scharf von einander zu unterscheiden. Auch die Worte sind Vorstellungen sinnlichen Ursprungs. Dass das Denken in Worten trotzdem ein ganz anderes Verfahren ist als das Denken in sinnlichen Bildern, wird niemand bezweifeln, der beide in sich beobachtet.

Das mechanische Denken bildet bei mir eine charakteristische Art der bildlichen Phantasie, und in den letzten paar Monaten, während konstruktiver Beschäftigung mit mehreren psychologischen Hilfsapparaten, habe ich mich gründlich überzeugen können, wie arm und unwesentlich die begleitenden Wortvorstellungen dieses Denkens waren.

Der mechanische Zweck wurde vielfach wörtlich (nicht notwendigerweise in ausgeführten Urteilen) aufgefasst. Die

Fülle der möglichen mechanischen Mittel tauchte im wesentlichen wortlos in dem Bewusstsein auf.

Es gelingt mir, in der Phantasie die Räder drehen zu lassen und die Vorstellung des Widerstandes der Vorstellung der aufzuwendenden Kraft entgegen zu setzen. Mit ziemlicher Zuverlässigkeit, innerhalb gewisser Grenzen, haben sich mir auf diese Weise sowohl passende Einrichtungen als auch unzulängliche Teile innerlich dargestellt. Immer war es äusserst schwierig, die Ergebnisse in Worte umzusetzen. Das Zeichnen dagegen war ohne irgend welche Schwierigkeit. Bei dem Versuch, das Denken selbst sich in Worten vollziehen zu lassen, hörte die eigentlich erfindende Thätigkeit gänzlich auf.

Wortvorstellungen waren freilich gelegentlich zu konstatieren — sie waren aber viel häufiger Gefühlsausdrücke als Bezeichnungen für die Gegenstände des Denkens. Es waren allerdings auch gelegentlich Wortvorstellungen vorhanden, welche in direkter Abhängigkeit von dem Denkverlaufe standen. Namen und ausnahmsweise auch kurze Urteile tauchten ohne unmittelbaren Zusammenhang mit einander im Bewusstsein auf.

Ich habe keine zuverlässigen Beobachtungen über die Häufigkeit oder den Wert solcher Worte oder Urteile machen können. Der Voraussetzung nach müssen sie im Verlauf der wirklichen Arbeit auftreten. Beim ernsthaften Nachdenken aber hat man natürlicherweise keinen Anlass zur Selbstbeobachtung. Das Auftauchen der Beobachtungsurteile ändert überdies den Charakter des Bewusstseinsinhalts, und muss als ein unkontrollierbares Element angesehen werden. Das nachträglich Erinnerte lässt in diesem Falle an Vollständigkeit und Genauigkeit viel zu wünschen übrig.

Im übrigen kann ich sagen, dass auch diese Wortvorstellungen das Kennzeichen behielten, das ich im allgemeinen meinen Wortvorstellungen als das überwiegende zuschreiben muss. Ich sprach sie. Sie waren dürftig und meistenteils undeutlich. Näheres bin ich nicht imstande anzugeben.

Die Worte, welche wesentlich ein Gefühl bezeichnen, sind beim mechanischen Nachdenken viel lebendiger. Sie enthalten einen gewissen Antrieb, laut gesprochen zu werden, und weit-

aus häufiger als in irgend welcher anderen Denkweise wurden sie thatsächlich laut gesprochen. Im Gegensatz zu dem zusammenhängenden, an Worte gebundenen Nachdenken könnten hier deutsche und englische Wörter durch einander zu Tage kommen.

Die beste Gelegenheit diese Gefühlsausdrücke zu beobachten bietet sich dann, wenn ich mit der äusseren Arbeit der mechanischen Konstruktion beschäftigt bin. Diese bietet den Vorzug, dass die Störungen, welche die Selbstbeobachtung im Gefolge hat, schnell überwunden werden. Die äusseren Reize nehmen die Aufmerksamkeit mit grosser Leichtigkeit wiederum für sich in Anspruch.

Die Gefühlsausdrücke, welche in solchen Fällen hervortreten, sind die der Zufriedenheit, Unzufriedenheit, der Erwartung u. s. w.

Es ist überflüssig, eine vollständige Liste dieser Ausdrücke anzugeben. Ein paar charakteristische Beispiele mögen genügen. Bemerkt waren: Gut! So! Nun hab' ich dich! Nun! Gehst du? Na! There! Well! Ha ha! No use! Now we'll see! That ought to work! That'll do it! u. s. w. Hiernach taucht bald ein deutscher, bald ein englischer Ausdruck auf, in wesentlich zusammenhangslosem Wechsel, und in einer für den thatsächlichen Verlauf des Denkens beinahe vollständig bedeutungslosen Weise.

Die Worte, welche durch die Gefühle reproduziert werden, sind unvergleichlich lebendiger als die oben besprochenen Namen u. a.

Werden sie laut gesprochen, so lassen sie sich leicht mit den allgemeinen Gefühlsausdrücken der Freude, Furcht u. a. vergleichen. Sie sind von jenen weder in der Art und Weise ihres Auftauchens noch in ihrer Beschaffenheit zu unterscheiden.

Die häufigeren lautlosen Ausdrücke der besprochenen Art haben ausnahmslos den Charakter von Bewegungsgefühlen. Es ist, als ob ich die Worte wirklich sagte; nur fehlt das akustische Element. Oft finden wirkliche Bewegungen der Lippen und Zunge statt. Häufiger bin ich zweifelhaft, ob solche stattgefunden haben. In keinem Falle waren optische oder Schreibbewegungsvorstellungen zu konstatieren. Ebenso wenig waren akustische Vorstellungen vorhanden. Die Wortvorstellungen

hatten weder Klangfarbe, Tonhöhe, noch akustische Intensität. Sie waren aber nicht bloss Skelettworte, wie reine Bewegungsvorstellungen bilden sollen, sie besassen vielmehr eine gewisse Vollheit und unterschieden sich dadurch in charakteristischer Weise von den anderen Bewegungsvorstellungen des Mundes u. a.

Diese Vollheit werden wir später näher ins Auge fassen müssen.

Zwischen dem eben besprochenen mechanischen Denken und dem an Worte gebundenen Denken findet ein prinzipieller Unterschied statt. In jenem Falle sind die wesentlichen Bewusstseinsinhalte Anschauungen. Sie sind Inbegriffe von optischen, Tast- und Bewegungsbildern. In diesem Falle bleiben die optischen Elemente durchaus im Hintergrunde. Sie treten hier überhaupt nicht als die Werkzeuge hervor, mit denen ich arbeite, sondern nur gelegentlich als die Ergebnisse oder als die Gegenstände, über welche gedacht wird. Die wesentlichen Bewusstseinsinhalte sind nicht die Anschauungen, sondern ihre Wortzeichen.

Ich habe schon die Schwierigkeit erwähnt, die ich finde, von dem mechanischen zum prädikativen Denken überzugehen. Die Schwierigkeit ist noch grösser, wenn ich versuche, mich vom begrifflichen Denken aus in das produktive mechanische hinein zu versetzen. Optische Erinnerungsbilder sind freilich zu jeder Zeit zurückzurufen, aber die schöpferische Phantasie versagt schlechtweg ihre Thätigkeit. Worte und Urteile dringen ins Bewusstsein, und ich kann nichts in anschauliche Bewegung setzen. Das Auftauchen von mechanischen Mitteln fängt nicht an. Eine Manipulation mit dem Apparate bietet für den Uebergang das schnellste Mittel.

Für unseren Zweck ist das Denken in Worten von weitaus der grösseren Wichtigkeit; hauptsächlich deswegen, weil hier die Worte nicht mehr Nebenerscheinungen sind, sondern ihre eigene Rolle spielen. Ausserdem sind sie lediglich in diesem Falle einer analysierenden Beobachtung zu unterwerfen. Jedes lautlose Urteil, das man über die Beschaffenheit seiner Wortvorstellungen vollzieht, bildet allerdings wiederum einen Gegenstand der Beobachtung — und so in infinitum. Aber die Lenkung der Aufmerksamkeit nach Innen stört hier den Gegenstand der Beobachtung weit weniger, als bei den meisten

anderen Arten der Selbstbeobachtung. Beim stillen begrifflichen Denken wird neben den sinnlichen Bildern, die hier, wie oben bemerkt, mehr den Charakter eines Produktes als eines Werkzeuges des Denkens tragen, eine Reihe auf einander folgender Worte entdeckt. Sie kommen aber in diesem Falle nicht als isolierte Einheiten ins Bewusstsein, sondern als Bestandteile des Vorstellungsverlaufs.

Sie bilden Sätze, und zum Zweck der Satzbildung folgen sie einander in einer bestimmten Satzordnung. Von dem Charakter des Satzes habe ich eine mehr oder minder deutliche Ahnung, bevor er zu Ende gedacht ist. Der Inbegriff dessen, was ich beabsichtige in den Satz hinein zu bringen, kann sich schattenweise bei jedem Wort darstellen. Der Charakter dieser Ahnung (dieses Schattenbildes) des noch nicht Gedachten ist nicht ohne weiteres ersichtlich.

Es ist mir bestritten worden, dass ein solches Schattenbild in diesen Fällen allgemein, d. h. bei einem jeden existiert. Ich kann deshalb nur sagen, dass ich glaube, es in mir zu finden. Es tritt am deutlichsten hervor, wenn die Satzbildung Schwierigkeiten macht. Auch da aber besteht sie niemals für sich, begleitet vielmehr die Wortbestandteile des ernsthaften Denkens.

Ob demnach dieses Schattenbild, das vielleicht bei Vielen der Regel nach unbewusst bleibt, in mir durch die besonderen Schwierigkeiten der fremden Sprache zum Bewusstsein gedrängt wird, oder ob sein Auftreten etwa eine Eigentümlichkeit der Motoriker ist, bin ich nicht imstande anzugeben. Bei mir tritt die Erscheinung so regelmässig auf, dass ich sie für eine allgemeine gehalten hätte. Ihre Erklärung kostete mir viel Mühe. Sie ist ähnlich der „intention to say something" wie James treffend die entsprechende Erscheinung beim Sprechen nennt.

Dieser Schattensatz ist etwas anderes als ein Bedeutungsbild. Es ist ein prädikativ gegliedertes, von der Sprache abhängiges Ganzes.

Obwohl ich, wie Herr Stricker, finde, dass ich nicht imstande bin, zwei Worte gleichzeitig deutlich vorzustellen, dass vielmehr diese Ahnung des noch nicht Gedachten nur Laut für Laut — Wort für Wort deutlich wird, bin ich doch ge-

zwungen anzunehmen, dass der Schattensatz aus Wortvorstellungen von geringer Deutlichkeit besteht.

Eine genauere Bestimmung des Umfangs oder der Beschaffenheit der Erscheinung ist mir wegen ihrer Flüchtigkeit nicht gelungen. In dem Augenblicke, wenn ich sie beobachte, wird sie ein deutliches Wortvorstellen.

Negativ darf ich sagen: niemals werden zwei Wortvorstellungen zugleich deutlich; niemals sogar wird ein ganzes Wort simultan deutlich, sondern nur Laut für Laut, gerade so, wie sie thatsächlich gesprochen werden.

Das Wortvorstellen des mechanischen, aber auch des begrifflichen Denkens ist, insoweit die Wortvorstellungen analysierbar sind, für mich ein innerliches Sprechen. Ihre Elemente sind Reproduktionen der Bewegungsgefühle, welche bei dem wirklichen Sprechen entstehen. Meistenteils sind sie in den Lippen, der Zunge und dem Gaumen lokalisiert; dunkler und weniger charakteristisch in der Brust und dem Kehlkopf.

Es ist durchaus, als ob ich die Worte wirklich ausgesprochen hätte; nur fehlt das akustische Element der Lautsprache. Vielfach habe ich eine wirkliche Bewegung der Zunge und der Lippen im Sinne des Aussprechens konstatieren können. Dies ist aber keineswegs notwendig oder allgemein.

Die Selbstbeobachtung ergiebt neben den oben beschriebenen Wortvorstellungen im allgemeinen weder Schreibbewegungsvorstellungen, noch optische Wortvorstellungen.

Die Schreibbewegungsgefühle gelingt es mir überhaupt nur schwer vorzustellen.

Ich kann mir wohl gewisse, in den Gelenken und in der Haut lokalisierte Gefühle vorstellen, wie solche beim Schreiben zustande kommen. Sie haben aber keineswegs die Lebendigkeit der Sprechvorstellungen. Das deutlichste Moment unter ihnen ist ein peinliches Gefühl in den Gelenken des kleinen Fingers, auf dem meine ganze Hand infolge ungeschickter Federhaltung ruht. Dies ist aber selbstverständlich für das Schreiben gänzlich bedeutungslos. Ich kann aber auch die Berührung des Papiers und des Federhalters vorstellen, sowie die Vorstellungen der Bewegungsgefühle bei langen und kurzen Schriftzügen unterscheiden. Ich bin aber nie imstande die Schreibbewegungsgefühle eines Buchstabens vorzustellen, bevor

ich die Buchstaben nicht leise gesprochen habe. Die Vorstellung jedes Zuges ist ferner mit einer Verdeutlichung des begleitenden undeutlichen optischen Bildes des wachsenden Buchstabens verbunden. Von diesen Schreibbewegungsvorstellungen merke ich beim gewöhnlichen, lautlosen Sprechen keine Spur.

Es ist mir leicht, deutliche optische Bilder von Buchstaben vorzustellen, sei es gedruckt oder geschrieben. Ich kann sogar kleine Schriftworte oder Gruppen von Buchstaben simultan deutlich vorstellen. Die Fähigkeit des deutlichen, simultanen Vorstellens hört aber bei Worten von vier oder fünf Buchstaben auf; auch bei vier Buchstaben gelingt es mir nicht immer sie alle gleichzeitig gleich deutlich zu reproduzieren. Sind die Worte grösser, so bekomme ich zunächst ein mehr oder minder undeutliches Gesamtbild, in dem die Buchstaben schnell nach einander deutlich werden. Dies geschieht nicht in dem Sinne, dass ein einzelner Buchstabe deutlich wird und dann total verschwindet, sondern vielmehr so, dass kleine Gruppen von Buchstaben in dem verworrenen Gesamtwortbild deutlich werden, um diesen ihren Charakter in dem Gesamtbild wiederum zu verlieren, sobald eine neue Gruppe auftaucht. Die Schnelligkeit des Auftauchens ist durch das laute oder lautlose Sprechen bedingt. Das Auftauchen selbst erfolgt gewöhnlich silbenweise. Was für Silben beim Silbensprechen gilt, gilt auch für Buchstaben beim Lautieren. Die einzelnen Buchstaben lassen sich aus dem Gesamtbild deutlich zum Vorschein bringen und verlieren ihre Deutlichkeit mehr oder weniger in dem dunklen Gesamtbild schon beim Sprechen des nächsten Buchstabens.

Es ist zu bemerken, dass die äusseren Grenzen eines längeren Wortes noch eine weitere Stufe der Undeutlichkeit erkennen lassen.

Dieses Spiel vollzieht sich ganz regelmässig unter verschiedenen Umständen, sobald ich meine Aufmerksamkeit darauf richte. Aber bei gewöhnlicher stiller Ueberlegung habe ich von diesem allen keine Ahnung.

In viel beschränkterer Weise bin ich imstande, akustische Bilder zu erzeugen. Ich kann meinen Wortvorstellungen die Klangfarbe der Stimme meines Vaters geben, aber auch dies nur mit Schwierigkeit; und die Versuche haben öfters keinen

Erfolg. Ein optisches Bild meines Vaters ist dabei eine konstante Bedingung. Ich weiss z. B., dass mein Vater die Wendung „My boy“ in der Unterhaltung mit mir oft gebraucht hat. Wenn ich aber lautlos urteile „Mein Vater hat öfters 'My boy' gesagt“, finde ich keine Spur von einem akustischen Bild der Stimme meines Vaters. Auch wenn ich mir die grösste Mühe gebe ihre Eigentümlichkeiten vorzustellen, ist es erst dann möglich, sobald ich ein bestimmtes optisches Bild von ihm selbst und eine bestimmte Gelegenheit für sein Sprechen vorstelle.

Dies ist, wie spätere Bemerkungen zeigen werden, zweifellos als eine Folge eines gewissen Mangels meines akustischen Gedächtnisses anzusehen.

Unmittelbar nachdem ich jemand sprechen gehört habe, kann ich seine Worte mit grösster Deutlichkeit reproduzieren. Sie blassen aber schnell ab, bis sie vielfach gar nicht mehr akustisch vorzustellen sind. Von meiner eigenen Stimme ist es mir gleichfalls schwer, akustische Erinnerungen zu erzeugen. Wenn ich beim Sprechen eines Wortes auf die akustische Wahrnehmung besonders achte, bin ich imstande, die akustische Vorstellung einige Zeit hindurch nachher beliebig zu reproduzieren. Diese Fähigkeit geht aber ebenfalls nach kurzer Zeit zurück, und die akustischen Eigentümlichkeiten verlieren sich schnell in den Bewegungsvorstellungen.

Es ist mir ausserdem gelegentlich möglich, indem ich die Anlässe deutlich vorstelle, bei denen ich gewisse Worte gesprochen habe, unter voller Lebendigkeit des Bildes auch meine eigene Stimme wieder ertönen zu hören.

Aber auch von diesen möglichen Vorstellungsarten finde ich beim stillen Denken keine Spur. Versuche ich dagegen die Worte, welche ich innerlich spreche, durch akustische, optische oder graphische Wortelemente zu ergänzen, so wird der Verlauf des Denkens dadurch gänzlich unterbrochen.

Ganz anders liegt die Sache bei den Vorstellungen der Sprechbewegungsgefühle. Bei jedem stillen Urteilen habe ich die deutlichen Gefühle des Aussprechens. Halte ich den Vorstellungsverlauf an, so lassen sich die komponierenden Elemente unterscheiden; versuche ich die Worte mit vollster Schärfe vorzustellen, so bewegen sich die Zunge und die Lippen. Der

Verlauf des Denkens wird dadurch keineswegs unterbrochen, kaum irgendwie gehemmt. Bewegen sich die Lippen u. s. w. wirklich, so werden die Wortvorstellungen ungleich voller und lebendiger; aber immer noch enthalten sie gewöhnlich keine Momente der Tonhöhe, der Tonstärke oder der Klangfarbe, ebenso wenig Schreibbewegungsvorstellungen oder optische Bilder.

Die genauere Bestimmung der oben besprochenen sogenannten Vollheit müssen wir der weiteren Erörterung überlassen. Zunächst werden wir den Charakter der lautlosen Sprechbewegungsgefühle genauer untersuchen.

Speziellere Analyse der motorischen Lautvorstellungen.

Für die Aufgaben dieser Analyse wird es zweckmässig sein, die Eigentümlichkeiten der Bewegungsvorstellungen, die ich beim lautlosen Sprechen beobachte, in tabellarischem Vergleich mit denjenigen darzustellen, welche Stricker als die ihm eigentümlichen angegeben hat.

Tabelle der Bewegungsgefühls-Vorstellungen beim lautlosen Sprechen.

Stricker.	D.
A. „G.[1] am wenigsten ausgeprägt." „Wenn ich die Augen schliesse, um meine ganze Aufmerksamkeit auf das zu richten, was ich thun möchte, um ein *A* zu artikulieren, so kommt mir nur das Eine ins Bewusstsein, dass ich den Mund eröffnen möchte." (7)	A (arm). G.[1] des geöffneten Mundes. Vibrations-G. im hinteren Teil des Mundes — nicht sehr genau lokalisiert. (Ich merke keinen Unterschied in der Ausprägung zwischen *A* und anderen geläufigen Lauten.)
Be. „Lippen-Gefühl." Das Verschluss-G. beschränkt sich „auf jene Fläche, an der sich die Lippen bei dem gewöhnlichen ruhigen Verschlusse berühren." (12)[2]	B (Bau). Vibrations-G. im Kehlkopf. G. des Lippen-Verschlusses. G. der explosiven Eröffnung der Lippen. Schlecht lokalisierte Brust-G.

[1] G. heisst Gefühl.

[2] *Be*, *Pe*, *eM* unterscheiden sich von einander: 1. Durch die Art der Lippen-Verschlüsse. 9) 12). 2. Durch die Lippen-Qualität. 13) Note. „Ich gebe also zu, dass Qualität in dem hier gebrauchten Sinne vielleicht

Stricker.	D.
C. — nicht gegeben.	C. G. lokalisiert an der Zungenspitze, wobei die akustische Vorstellung ausserordentlich leicht erregbar ist. Der Laut ist der des englischen *c* wie in *circle*, *citation*, *civil* etc., gleicht *s* in *sing* etc. Für deutsches *c* siehe *K*.
De. G. in der Zungenspitze. (6) G. verschieden von dem G. bei *T* durch die Intensität, mit welcher die Zunge an die Zähne gepresst wird, und durch den Zungenabschnitt, der daran teilnimmt. (12) [1]	D (da). Vibrations-G. im Kehlkopf. Druck-G. an der Zungenspitze und G. ihrer plötzlichen Bewegung. Brust-G. wie bei *B*. Unterscheidet sich von *T* wesentlich durch die Vibrations- und die Bewegungs-G.
E. Wenn ich die Augen schliesse, um meine ganze Aufmerksamkeit auf das zu richten, was ich thun möchte, um *I* zu artikulieren, „so fühle ich die Neigung, den Zungengrund zu bewegen. Aehnlich geht es mir beim *E*. Auch hier richtet sich meine Aufmerksamkeit auf einen hinteren Zungenabschnitt. Nur ist das, was ich beim *E* thun möchte, wesentlich anders als beim *I*." (7)	E (es). Vibrations-G. lokalisiert im Kehlkopf sowie um die hintere obere Grenze zwischen dem harten und weichen Gaumen. (Die Erhebung des Zungengrundes spielt keine Rolle in der Vorstellung.)
Fe. G. in der Unterlippe. (6)	F (Farbe). Berührungs-G. in der Unterlippe stets mit dem G. des Zitterns der Unterlippe.

nur eine Funktion der Intensität ist. Ich bin aber dessen nicht sicher. Ich fühle eben die wechselnde Intensität, die wechselnde Ausdehnung und überdies kommt mir vor, dass auch das Quale des Gefühles ein anderes sei." (13) 3. „So mannigfach auch die differenten Merkmale sind, welche *B*, *P* und *M* beim wirklichen Sprechen auszeichnen, beim stillen Denken differieren sie in meinem Bewusstsein von einander nur durch die Eigentümlichkeiten der Lippengefühle." (10)

[1] *D*, *T*. „Alles was ich von den Beziehungen des *B*, *P* und *M* zu den Lippen ausgesagt habe (s. oben unter 3), gilt auch von *D* und *T* zur Zungenspitze, von *G* und *K* zum Zungengrunde."

Stricker.	D.
Ge. G. nur in der Zunge 11) — im Zungengrunde (10). „Der Verschluss beim K ist nicht nur intensiver als beim G, sondern es wird beim K von der G-Stelle nach rückwärts eine grössere Muskelmasse in Aktion gesetzt und in anderer Richtung zu verschieben gesucht wie beim G." [Hier wird nur von den Gefühlen des lauten Sprechens gehandelt; ob sie beim lautlosen Sprechen dieselben bleiben, ist mir nicht ganz klar.]	**G** (geben). Vibrations-G. im Kehlkopf. Druck-G. in der Mitte des Zungengrundes mit G. der plötzlichen Bewegung der Kinnbacken.
H. — nicht gegeben.	**H** (Haben). G. der Verengung und des Zitterns tief im Hintergrunde der Mundhöhle. Eröffnung des Mundes wie in *A*. (Die Lokalisation ändert sich je nach den folgenden Lauten.)
I. (Siehe *E*.)	**I** (ihr). Vibrations-G. im Kehlkopf und vorderen harten Gaumen. (Die Hebung des vorderen Zungengrundes spielt eine grössere Rolle als bei *E*.)
Ke. G. im Zungengrunde (6, 10, 11). (Siehe *G*.)	**K** (kalt). Druck-G. in der Mitte des Zungengrundes mit plötzlicher Bewegung. Schlecht lokalisierte Brust-G.
L. — nichts Genaueres angegeben. G. ist auf die muskulären Teile beschränkt. (13)	**L** (Laut). Druck-G. an der Zungenspitze. Vibrations-G. im Kehlkopf. G. des Zitterns des Zungenrandes.
eM (Me). G. in beiden Lippen. (11) (Siehe *Be*.)	**M** (Mehl). Druck-G. in den beiden Lippen. Vibrations-G. in dem Kehlkopfe und in der hinteren Nase.
N. — nicht gegeben.	**N** (Natur). Druck-G. an der Zungenspitze und an dem Zungen-

Stricker.	D.
	rande. Vibrations-G. in dem Kehlkopfe und in der hinteren Nase.
O. „Bei *O* und *U* richte ich wieder meine Aufmerksamkeit auf die Lippen, und zwar wieder in anderer Weise bei *O* als bei *U*.“ (7—8.)	**O** (oben). G. des schwachen Vorstreckens der Lippen. G. der Verengung der Lippenöffnung, lokalisiert meistens in den Mundwinkeln. G. der Vibration im Kehlkopf und des Zitterns in den Lippen.
Pe. G. in beiden Lippen. (9) (Siehe S. 18 Anm. 2.)	**P** (Part). Druck-G. in beiden Lippen. G. der schnellen Oeffnung des Mundes lokalisiert in den Lippen. Schlecht lokalisierte Brust-G.
R. Nichts näheres angegeben. G. in muskulären Teilen.	**R** (Reiz). G. des Zitterns in der Zungenspitze. Vibrationen im Kehlkopf.
S. — nicht gegeben.	**S** (sing). (Siehe *C*.) Akustische Vorstellung ausserordentlich leicht erregbar. (Englisch.)
Te. G. in der Zungenspitze. (11) (Siehe *D* 1.)	**T** (Teich). Druck-G. in der Zungenspitze. G. der plötzlichen Bewegung der Zungenspitze. Schlecht lokalisierte Brust-G.
U. (Siehe *O*.)	**U** Intensivere G. des Lippen-Vorstreckens und der Verengung der Lippenöffnung wie bei *O*. G. der Vibrationen im Kehlkopf. G. des Zitterns der Lippen.
V. — nicht gegeben.	**V** (very). G. wie bei *F* mit G. der Vibrationen im Kehlkopf. (Englisch.)
W. — nicht gegeben.	**W** (why). Lippen-G. wie bei *U* ohne G. der Vibrationen im Kehlkopf. (Englisch.)
X. G. im Zungengrunde (wie bei *K*), das auf die Zungenspitze überwandert. (14)	**X** (expect). G. wie bei *K* und *S*, schnell nach einander folgend. Deutliches G. der Zungenbewegung.

Stricker.	D.
	Wenig leicht erregbare akustische Vorstellung.
Y. — nicht gegeben.	Y (yoke). Wie *I.* (Englisch.)
Z. — Aus T und S zusammengesetzt. 14)	Z (zeal). G. von Vibrationen im Kehlkopf und G. des Zitterns in der Zungerspitze. Leicht erregbare akustische Vorstellung. (Englisch.)

Die Abweichungen von den Angaben Strickers glaube ich im wesentlichen dadurch erklären zu können, dass ich den Versuch machte, alle deutlichen Gefühle mitzuteilen. Seine Angaben beschränken sich auf das Charakteristische. Dass ich die Vorstellungen ausnahmslos richtig analysiert, und ihre Bestandteile vollständig gegeben habe, ist nicht zu hoffen. Einige Gefühlselemente, welche ich zuerst zu finden glaubte, welche aber die wiederholte Prüfung als zufällig darstellte, sind in der Tabelle nicht mitgeteilt.

Die Beobachtungen sind unter möglichstem Ausschluss äusserer Störungen gemacht, teilweise mit geschlossenen Augen. Der erste Versuch, die Vorstellungen zu analysieren, fand vor etwa einem Jahr statt. Seitdem wurden die Versuche vielfach wiederholt.

Nach dem Vorschlag Strickers, welcher zweifellos gerechtfertigt ist, sind die Vorstellungen zunächst beim lautlosen Sprechen ohne wirkliche Bewegung der Sprechorgane beobachtet. Der Vergleich mit den Gefühlen, welche das laute Sprechen bedingt, geschah erst nachträglich, und diente dem Zweck der Prüfung.

Die Laute selbst unterscheiden sich von denen, die Stricker untersucht, dadurch, dass ich so rein wie möglich lediglich den spezifischen Laut des Buchstabens vorstellte. Eigentlich kann man die Konsonanten ohne einen Vokal nicht aussprechen. Die Vokale können aber beim Aussprechen sowie auch in der Vorstellung des Aussprechens fast vollständig zurückgedrängt werden.

Die Vibrationsgefühle waren nur in wenigen Fällen charakteristisch. Obwohl sie gewöhnlich vorhanden sind, gelingt es, sie beinahe vollständig zu unterdrücken. Dagegen waren die reproduzierten Vorstellungen der Stellung des Mundes, der Zunge u. s. w. in jedem Falle vorhanden. Es ist zu bemerken, dass den Vorstellungen der einzelnen Laute meine Aussprache des Deutschen zu Grunde liegt, mit einigen Ausnahmen, die bemerkt sind.

Die Selbstbeobachtung rechtfertigt eine dreifache Scheidung der Bestandteile meiner motorichen Lautvorstellungen: in Bewegungs-, Tast- und Vibrations- (oder Zittern-) Vorstellungen.

Die letzten zwei sind ohne weiteres als Reproduktionen von peripherisch entstandenen Vorstellungen aufzufassen.

Die Beschaffenheit des ersten Bestandteiles ist nicht so ersichtlich und darf unsere Aufmerksamkeit weiter in Anspruch nehmen, um so mehr, als Stricker behauptet, seine Wortvorstellungen enthielten kein sinnliches Element. (20, 26.) Er sagt: „Die motorischen Wortvorstellungen bestehen aus dem Bewusstwerden oder dem Gefühle motorischer Impulse.“ (32)

Die Frage ist vielseitig erörtert worden. Man muss zugeben, dass, der Regel nach wenigstens, die Innervationsimpulse keinen leicht auffindbaren Bewusstseinsinhalt bilden. Eine Reihe von Forschern nimmt an, dass solche Innervationsgefühle zwar vorhanden sind, aber nur eine Gruppe von Bewusstseinsbestandteilen neben Tastempfindungen und Bewegungsgefühlen bilden. Andere behaupten, dass solche Innervationsgefühle in dem Bewusstsein überhaupt nicht auffindbar sind. Insbesondere nach den Versuchen von Georg Elias Müller und Goldscheider mit gehobenen Gewichten, liegen Gründe vor, welche sie sehr unwahrscheinlich machen.

Zu der theoretischen Seite der Frage haben wir keinen Anlassung Stellung zu nehmen. Auch da, wo in Rücksicht auf die aphatischen Störungen die Frage, z. B. durch Aeusserungen von Wernicke, Sachs und anderen, wiederum in den Vordergrund gedrängt wird, müssen wir, unserer Aufgabe entsprechend, stets versuchen, uns möglichst ausschliesslich auf unseren eigenen Bewusstseinsinhalt und seine Analyse zu beschränken.

Ich selbst habe neben den Sensationen, welche durch die ausgeführten Bewegungen hervorgerufen werden, keine Vorstellungen der Innervationen finden können. Die Bewusstseinsinhalte, die ich finde, indem ich eine Bewegung vorstelle, sind stets Reproduktionen des früher sinnlich Wahrgenommenen.

Die Begründung der Behauptung, dass die motorischen Wortvorstellungen keine sinnlichen Bestandteile enthalten, verläuft bei Stricker in zwei Richtungen.

Im Anschluss an die Ergebnisse der Gehirnanatomie sowie an die Thatsachen der Aphasie macht Stricker darauf aufmerksam, dass die Fähigkeit zu sprechen an das Intaktsein der Brocaschen Windung gebunden ist. Dieser Teil des Gehirns ist motorisch. „Sichergestellt ist es aber, dass Zerstörung der motorischen Rindengebiete des Menschen nur Lähmungen und keine Störungen in den Sinneswahrnehmungen nach sich ziehe." „Die motorischen Gebiete der Hirnrinde können also unmöglich auch der Sinneswahrnehmung dienen." „Die Sprachvorstellungen müssen demgemäss durch Hirnregionen vermittelt werden, in welchen keine Sinneswahrnehmungen auftauchen." (26) „Diese Reihe von Erfahrungen berechtigt also zu der Annahme, dass die Sprachvorstellungen aus etwas Anderem bestehen müssen, als aus Sinnesbildern."

Die weiteren Fortschritte in der Lehre der Aphasie lassen uns das Problem als nicht so leicht lösbar erscheinen. Die Lautsprache kann ausfallen, ohne dass alle Arten von Wortvorstellungen verschwinden, wie die Kunstgriffe, auf die Lichtheim[1] aufmerksam gemacht hat, am deutlichsten zeigen.

Zweitens dürfen wir das Vorhandensein einer Innervationsvorstellung in einem Bewusstseinsinhalt nicht lediglich daraufhin behaupten, dass ein Innervationsvorgang seine unerlässliche Bedingung sei. Ebenso wenig aber dürfen wir aus demselben Grund schliessen, dass einem so ausgelösten Bewusstseinsinhalt jedes sinnliche Element fehlt.

Das Vorhandensein oder Fehlen eines Vorstellungselementes ist vielmehr durch eine Analyse des gegebenen Bewusstseinsinhaltes zu entscheiden.

---

[1] Ueber Aphasie. D. Archiv für klin. M. 1885. S. 212.

Die Selbstbeobachtungen, durch die Stricker den unsinnlichen Charakter seiner Wortvorstellungen begründet, zerfallen in zwei Gruppen.

Negativ sagt er: „Wenn ich also still in Worten denke, so nehmen die Schallbilder bewusstermassen daran keinen Antheil." „Die Prüfung meiner Wortvorstellungen ergiebt ferner, dass auch keine Gesichtsbilder, keine Erinnerung an Schriftzeichen darin enthalten sind." „Dass die Wortvorstellungen weder aus Geschmacks- noch aus Riech- oder Tastvorstellungen zusammengesetzt sind, versteht sich ganz von selbst." „Ich kann sagen, dass sie keine Sinneswahrnehmungen und auch keine Erinnerungen an Sinnesperceptionen enthalten." (20)

Positiv sagt er. (I.) „Ich weiss also beim *B* nichts mehr in mir, als dass ich in den Lippen dasselbe fühle, wie im Beginne der wirklichen Aussprache des *B*." (27)

„Der Laut *B* kann ich mir ohne das Lippengefühle nicht vorstellen."

„Das Gleiche gilt für alle Laute, für alle Worte aller Sprachen." (27)

Die Gefühle sind auf den muskulären Teile der Sprachorgane beschränkt. „Das Bewusstsein von einem Gefühl in den Lippen heisst demgemäss so viel als wissen, dass in den Lippen etwas vorgeht." (27) „Die eine Wortvorstellung besteht also bei mir aus nichts Anderem, als aus dem Wissen, dass in den Sprachmuskeln etwas vorgeht." (28) Die Aktivität der Muskeln ist aber eine motorische. (29) „Meine Wortvorstellungen sind also motorisch."

(II) Der Versuch, die Vorstellung *P(e)* zeitlich zu verlängern, ergiebt entweder die Vorstellung eines „sehr gedehnten *E*" oder eines wiederholten *P*".

„Dies bestätigt die Annahme, dass die Vorstellung eines *P* durch die Aussendung eines Impulses bedingt ist. „Die Wortvorstellungen bestehen also in nichts Anderem als in dem Bewusstsein von der Thätigkeit dieser Centren, in dem Bewusstsein von der Erregung jener motorischen Nerven, die zu den Artikulationsmuskeln ziehen." (33)

Das zweite dieser Argumente bildet augenscheinlich keinen Grund, einen motorischen Charakter der Wortvorstellungen anzunehmen. Wir hören auch niemals ein ausgedehntes *P*.

Demgemäss müssten die Lautvorstellungen, wenn sie bloss akustische Reproduktionen wären, einen ähnlichen Charakter haben. Auch dann, wenn die Lautvorstellungen bloss sensomotorische sind, könnte die Dauer des plötzlichen Munderöffnens nicht in infinitum ausgedehnt werden.

Hinsichtlich des ersten Arguments wurde es mir sehr lehrreich, Strickers Schlüsse mit seiner Beschreibung der Sprechbewegungsvorstellungen, welche, wie wir gesehen haben, den meinigen im wesentlichen analog sind, zu vergleichen.

Stricker behauptet, dass die Lautvorstellungen die Vorstellungen derjenigen Gefühle sind, welche sich beim Beginn des Aussprechens an die Artikulationsorgane knüpfen.

„Bei $B(e)$ habe ich das Gefühl in beiden Lippen, bei $D(e)$ in der Zungenspitze, bei $K(a)$ im Zungengrunde, bei $F(e)$ in der Unterlippe." (S. 6.)

Die Vorstellung eines $B(e)$ ist also die Vorstellung eines Gefühls in den beiden Lippen. Dieses Gefühl deutet Stricker als Innervationsgefühl, und zwar mit Ausschluss von Tast- und allen anderen sinnlichen Elementen. „Dasselbe gilt für alle Laute."

Spricht man ein F und beobachtet man zugleich, wo die muskuläre Thätigkeit am deutlichsten und stärksten zu Tage kommt, so findet man, dass die wesentliche Muskelthätigkeit für die F-Bildung nicht in der Unterlippe, sondern stets in den Muskeln des Mundwinkels und der Backen liegt. Von dieser Muskelaktivität war weder in Strickers Vorstellung noch in meiner irgend eine Spur bemerkbar. Die charakteristischen Gefühle waren vielmehr in der Unterlippe. Diese sind aber lediglich die Berührungsgefühle, welche durch die Zähne ausgelöst werden.

Nebenbei ist zu bemerken, dass eine deutliche Hebung der Oberlippe stattfindet. So weit es sich nun allein um Innervationsgefühle handelt, muss die Oberlippe auch als thätig vorgestellt werden.

Ueber Strickers Unterscheidung zwischen T und D wegen der verschiedenen möglichen Weisen der T-Bildung[1] ist wenig zu sagen.

---

[1] T kann in vier Weisen gesprochen werden: 1. indem die Zungenspitze an das Zahnfleisch hinter den Schneidezähnen gepresst wird;

Es ist nicht ausgeschlossen, dass, wie Stricker annimmt, in irgend welcher der vier *T*-Arten grössere Teile der Zungenmuskeln an *T* als an *D* teilnehmen. Ich kann nur sagen, dass wenn ich den Laut *T*(*e*) hervorbringe, er sich von *D*(*e*) durch kein anderes wesentliches Element unterscheidet, als den begleitenden Gutturallaut, welcher bei *D*(*e*) vor der Explosion zu Stande kommt, bei *T*(*e*) dagegen erst nachträglich.

Dass die Gefühle überhaupt auf die Zungenspitze beschränkt sind, sowohl für *T*(*e*) als für *D*(*e*), scheint mir gegen die Annahme Strickers zu sprechen, da beinahe die ganze Zunge während des Aussprechens in Anspruch genommen wird. Die Muskeln der Zungenmitte sind ebenso thätig wie die der Zungenspitze. Der Bewusstseinsunterschied beim Aussprechen der *T*(*e*) und *D*(*e*) zwischen Zungenspitze und -Grund liegt in einem Druck- und Bewegungselement. Das Druckelement ist sensorisch. Die Bewegung ist nicht sowohl eine Folge einer neuen Innervation als des Aufhörens des Drucks.

Bei Strickers Angaben über (*e*)*M*, *B*(*e*) und *P*(*e*) ist der Widerspruch noch klarer. Er sagt: „Bei (*e*)*M* merke ich, dass es ein vorderer Anteil der Lippen ist, welcher sich an der Aktion betheiligt. — — — Ich fühle die Aktion beim (*e*)*M* näher der vorderen mit Haut bedeckten Fläche, beim *P* näher der hinteren mit Schleimhaut bedeckten Fläche.“ „Ebenso deutlich ist für mich der Unterschied in der Lippenaktion bei *B*, von der bei (*e*)*M* und *P*. Der Verschluss bei *B* ist ein sanfterer und es beschränkt sich das Gefühl auf jene Fläche, an der sich die Lippen bei dem gewöhnlichen ruhigen Verschlusse berühren.“

Dass wir es hier mit Berührungsgefühlen, und nicht mit reinen Innervationsgefühlen zu thun haben, unterliegt keinem Zweifel.

Hier handelte es sich gewiss nur um Gefühle bei der

---

2. indem der vordere, konvex gemachte Teil des Zungenrückens gegen den vorderen Teil des Gaumens schliesst, während die Zungenspitze nach abwärts gebogen und gegen die Schneidezähne gepresst ist; 3. indem die Unterseite der Zunge nach vorn konvex wird und teilweise den Gaumen berührt; 4. indem die Zahnreihen ein wenig von einander entfernt werden, und der Spalt mit dem Zungenrande verstopft wird. (Brücke, Grundzüge der Physiologie und Systematik der Lautsprache, 2. Aufl. Wien 1876.)

wirklichen Aussprache; aber Stricker fügt hinzu: „Ich kann diese Unterschiede am besten wahrnehmen, wenn ich mir bei geschlossenem Auge der Reihe nach *M*, *B*, *P* vorstelle.“ (13) „Abgesehen von diesen Unterschieden in der Lokalität sind die Vorstellungen von *M*, *B*, *P* auch in der Qualität verschieden.“

Strickers Worte selbst also lassen uns gar nicht mehr darüber im Zweifel, dass auch in seinen Vorstellungen von Lauten Tastelemente enthalten sind. Dass diese Inkonsequenz zwischen seinen vortrefflichen Beobachtungen und der von ihm aus diesen Beobachtungen abgeleiteten Theorie zum Nachteil der Theorie gedeutet werden muss, versteht sich von selbst. Wir müssen annehmen, dass auch bei Stricker die motorischen Wortvorstellungen sinnliche Elemente enthalten.

Ferner aber müssen wir annehmen, da ein genaueres Bewusstsein der Innervation in der wirklichen Aussprache auch bei Stricker fehlt, dass die motorischen Wortvorstellungen etwas anderes seien als Inbegriffe von Innervationsgefühlen, oder, wie Stricker es ausdrückt, „in dem Bewusstsein von der Erregung jener motorischen Nerven, die zu den Artikulationsmuskeln ziehen,“ bestehen.

Es fehlen jedoch nicht allein Innervationsvorstellungen, sondern es ergeben sich auch noch aus allgemeinen Gründen Bedenken gegen den Bestand der Wortvorstellungen aus blossen Innervationsgefühlen. Offenbar sind Erinnerungen an unwahrgenommene Innervationsgefühle ausgeschlossen. Es sei aber möglich, dass die Wortvorstellungen nicht Erinnerungsvorstellungen, sondern vielmehr wirkliche Innervationsgefühle seien. Dies ist kurz der Standpunkt Strickers.

Handelt es sich also um reine Innervationsgefühle, und nicht um Erinnerungen, so entsteht die Möglichkeit, dass der Mangel an thatsächlichen Bewegungen und auf sie folgenden Berührungs- und Druckgefühlen die entstehenden Innervationen deutlich ins Bewusstsein kommen lässt.

Dass dies nicht so ist, dafür sprechen die Thatsachen der Beobachtung.

Berührungs- und Druckgefühle der Zunge und der Lippen sind Elemente der Wortvorstellungen.

Dass es nicht so sein kann ist aus folgendem Grunde klar.

Nehmen wir an, dass jeder Innervationsvorgang, wenn die sonstigen Gefühle, welche beim Ausführen der Bewegung entstehen würden, wegfallen, bewusst ist; dass dementsprechend die Innervation der Muskeln, die *B* hervorbringen soll, die Vorstellung *B* ausmachen: so ist Folgendes in Betracht zu ziehen.

Thatsächlich findet keine Bewegung statt, wenn ich *B* vorstelle. Handelt es sich wirklich um eine Muskelinnervation, so muss es, wenn keine Bewegung folgen soll, auch eine Contra-Innervation geben im Sinne einer entgegengesetzten Bewegung. Wenn die Vorstellung eines Lautes sich aus den Gefühlen der Innervation gewisser Muskeln in gewisser Reihenfolge zusammensetzt, und die Gefühle der Innervation aller entgegengesetzten Muskeln in derselben Reihenfolge beigemischt sind, so muss eine ganz andere Bewegungsvorstellung als beim wirklichem Aussprechen entstehen. Dies aber entspricht den Thatsachen gar nicht. Wenn ich *B* vorstelle, habe ich nicht die Vorstellung von Ruhe, wie sie entgegengesetzte Innervationen erzeugen müssen, sondern von dem *B*, wie ich es ausspreche.

Es giebt zwar ein Gefühl der Aktivität, wodurch ich weiss, dass ich die Worte denke. Dem könnte wohl ein Innervationsgefühl zu Grunde liegen, aber nicht in dem Sinne, dass es das entscheidende Moment in unseren Wortvorstellungen wäre.

Noch entscheidender gegen die Innervationsgefühle sowohl als auch gegen blosse Bewegungsvorstellungen spricht die Thatsache, dass die Laute eines Lautkomplexes einander kontinuierlich folgen, und zwar in dem Sinne, dass die Bewegungen für jeden Laut nicht von einer und derselben Ruhelage aus erfolgen, sondern sich vielmehr an den vorhergehenden Laut knüpfen. Die Bewegungen z. B., also auch die Bewegungsgefühle müssen dementsprechend anders sein, wenn als nach schöner, auch, und wohl; oder wenn f in Kauf und in Keifen gesprochen wird.

Das Entscheidende sind nicht sowohl die Bewegungen, wodurch die Lippen die richtige Lage für das f erreicht, sondern vielmehr die Lage selbst.

Man darf also allgemein sagen, dass die motorischen Wortvorstellungen niemals reine Innervationsgefühle sind. Bei mir

sind sie vielmehr bewusste Reproduktionen der Bewegungs-Berührungs-, Druck- und Vibrationsgefühle des früheren Aussprechens.

In Bezug auf die Frage nach dem centralen oder peripherischen Ursprung der motorischen Vorstellungen versuchte ich zu konstatieren, in wie weit die motorischen Wortvorstellungen von der Unversehrtheit der peripherischen Endorgane abhängig waren.

Es handelte sich um eine Prüfung der Berührungsgefühle.

Die Experimente gestatten freilich kein sicheres Urteil; indessen sind sie nicht ohne einiges Interesse.

Unter der ebenso freundlichen wie sachkundigen Mitwirkung von Herrn Dr. G. Wolff, damals Arzt an der Irrenanstalt zu Nietleben bei Halle, wurde der Versuch gemacht, eine lokale Anaesthesie mit Cocain zu erzeugen. Nach einem Vorversuche, der die Unzulänglichkeit einer schwächeren Lösung nachwies, wurden Gaumen, Zunge und Lippen mit einer 20% Cocainlösung bestrichen, bis der Geschmackssinn auf dem vorderen Teil der Zunge verloren und der Tastsinn von Gaumen, Lippen und Zunge in höherem Grade herabgesetzt war.

Eine Zuckerlösung ergab an der Zungenspitze keine Geschmacksempfindung. Erst beim Verschlucken wusste ich, dass es Zucker war. Ein Stückchen Würfelzucker, auf der Zunge gerieben, nahm ich als eine glatte Fingerspitze wahr; Kochsalz wurde nur auf dem hinteren Teile der Zunge als bitter wahrgenommen.

Das Beissen von Zunge und Lippen war nur dann peinlich, wenn ein grösseres Stück etwas stark gebissen wurde. Ein Nadelstich ergab ein stumpfes, peinliches Gefühl erst bei starkem Druck. Totale Anaesthesie war leider nicht zu erreichen. Der rauhe Zucker wurde aber als glatt wahrgenommen. Der Unterschied zwischen den Zähnen und dem harten Gaumen, ebenso wie die sonst deutlichen Spalten zwischen den Zähnen, und die Unebenheiten des harten Gaumens waren nicht mehr zu erkennen. Nach einer Ablenkung der Aufmerksamkeit war es mir, ohne Versuch die Zunge zu bewegen, unmöglich zu erkennen, ob sie ruhe oder frei hänge. Von der Grösse einer Lippenöffnung hatte ich keine Ahnung. Von der gegenseitigen Berührung der Lippen hatte ich keine Empfindung.

Spitze und Knopf einer Stecknadel könnte ich dagegen unterscheiden. Es war mir, als ob das Entscheidende dabei nicht sowohl die Grösse der Berührungsfläche, als vielmehr eine Spur von Schmerz beim Druck der Spitze war, welche beim Knopf fehlte.

Eine starke Störung der Sensibilität war also zweifellos vorhanden.

Beim Sprechen aber wurde nicht die geringste Spur einer Störung bemerkt. Worte oder Gruppen von Worten, welche nur durch fein koordinierte Bewegungen der Zungenspitze hervorzubringen sind, z. B. thirty thousand thimble thistles, konnten schnell und vollständig deutlich wie gewöhnlich gesprochen werden. Auch bei längerer Unterhaltung in der deutschen Sprache wurde weder von Dr. Wolff noch von mir selbst irgend eine Spur von Störung bemerkt.

Von Berührungsgefühlen während des Sprechens war nichts zu sagen. Dagegen waren die Wortvorstellungen, als ich stille Urteile vollzog, immer stets als motorische Wortvorstellungen gegeben.

Die Ueberlegung vor der Aussprache war wie vorher ein lautloses Sprechen, und der Charakter der Wortvorstellungen war keineswegs geändert.

Die Ergebnisse der Experimente sind:

1. Das Sprechen kann sich im wesentlichen unabhängig von Tastwahrnehmungen vollziehen.

Dies wird durch allgemeine Thatsachen bestätigt. Eine niedrige einfache Reaktionzeit ist 0,15″. Ich lese ungefähr drei Worte in 1″ von Lockes Essay concerning Human Understanding (ed. St. John). Wenn ein Wort sechs Buchstaben enthält, so bedürfen drei Worte achtzehn Aenderungen der Sprechorgane, wenn angenommen wird, dass einem Buchstaben nur eine Muskelzuckung entspricht. Also müsste die Reaktionszeit etwa 0,05″ sein, wenn eine neue Innervation nur auf Grund eines peripherischen Reizes entstehen könnte. Thatsächlich jedoch werden die meisten Buchstabenlaute durch sehr komplizierte Thätigkeiten der Brust-, Hals-, Wangen-, Zungen- und Lippenmuskeln hervorgerufen.

Wenn diese alle in Betracht gezogen werden, wird demnach die Unwahrscheinlichkeit zur Unmöglichkeit gesteigert.

Die gleichen Schwierigkeiten sprechen gegen eine durchgehende Koordinationskontrolle durch die akustischen Wahrnehmungen. Dem entspricht die allgemeine Erfahrung bei Tauben, welche keine akustische Kontrolle beim Sprechen haben. Trotzdem verstümmeln sie die Worte nicht viel häufiger als andere.

Wir müssen also schliessen, dass die Koordination der Bewegungen zum Zweck der Lautbildung bei Geübten von der peripherischen Kontrolle im wesentlichen unabhängig ist.

2. Wir müssen ferner schliessen, dass der Verlauf der motorischen Wortvorstellungen im wesentlichen von peripherisch entstehenden Elementen unabhängig ist. (Vgl. die Angaben Strickers Seite 14.)

Die Thatsache, dass ungewöhnliche Mundstellungen den Wortvorstellungsverlauf stören, zeigt nicht, dass die Wortvorstellungen auf peripherischen Reizen beruhen, sondern nur, was ganz selbstverständlich ist, dass peripherische Reize die Wortvorstellungen hemmen können.

Es ist in der That nicht leicht *P* vorzustellen, wenn der Mund offen bleibt (worauf Stricker aufmerksam macht). Aber nach einigen Sekunden hört die Schwierigkeit auf. Schon bei der Vorstellung des Wortes „Papa" wird der erste Buchstabe verstümmelt. Man findet aber „apa" vorgestellt. Das zweite *P* ist nur wenig, öfters gar nicht beeinflusst.

Dennoch ist die Annahme von noch einem Elemente in der Sprachanalyse gegenüber den fünf Elementen des Lichtheimschen Schemas unvermeidlich. Es giebt nicht allein ein motorisches, sondern auch ein sensorisches Bewegungscentrum. Neben den Innervationsvorgängen, von denen ich keine deutliche Vorstellung in mir finde, weder von ihrer Entstehung noch von ihrem Verlauf, giebt es sinnliche Bilder der Bewegungen, welche die Worte bilden.

Dass das sensorische Bewegungscentrum in dem Grosshirnrinde liegt, untersteht keinem Zweifel.

Es ist anscheinend ebenso wenig zweifelhaft, dass die anatomischen Gebiete der beiden Centren in der nächsten Nähe stehen. In der heutigen Lehre der Aphasie sind sie einfach ungetrennt. Wernicke sagt darüber:[1]

[1] „Gesammelte Aufsätze". Berlin 1893.

„Dieselben Stellen der Hirnoberfläche, deren Reizung Bewegungen auslöst, also im strengsten Sinne motorische Centren, sind zugleich der Sitz des Muskelgefühles, der Vorstellung von dem Masse und der Art der Muskelinnervation, kurz der von uns oben angenommenen Bewegungsvorstellungen.“ Psychologisch müssen die beiden Centren trotzdem stets getrennt werden.

Beim Vorstellen von Lauten, Worten u. s. w. ist bei mir, wie wir gesehen haben, der hervorstechende Bewusstseinsinhalt ein Inbegriff von Bewegungs-, Berührungs- und Vibrationsvorstellungen der Sprachorgane.

Von Innervationsvorstellungen habe ich keine Spur. Wir fanden ausserdem nicht unbedeutsame Bedenken gegen die Annahme von Innervationsvorstellungen überhaupt.

Es fragt sich nun, ob die Wortvorstellungen bloss sensomotorische Vorstellungen sind.

Die Annahme, dass motorische Vorstellungen die akustischen vertreten können, dass also die associierten akustischen Sprachelemente in keiner Weise das Bewusstsein beeinflussen unterliegt apriorischen Bedenken.

Diese Schwierigkeiten sind tiefer gegründet. Wenn ich, während meine Aufmerksamkeit auf die Bewegung konzentriert ist, irgend welche Mundbewegung vollziehe, so taucht die Vorstellung eines Lautes nicht notwendigerweise im Bewusstsein auf. Versuche ich dagegen vorzustellen, welcher Lautkomplex bei dieser Bewegung hervorgebracht wird, so folgt gewöhnlich die Vorstellung von einem Laute oder einem Lautkomplexe, welcher von der früheren Vorstellung der Bewegung zu unterscheiden ist, obgleich die motorische Vorstellung stets der einzige deutliche Vorstellungsbestandteil bleibt.

Die einfachsten Mundbewegungen, die wir machen können, sind geeignet den Luftstrom so zu modifizieren, dass ein Lautkomplex hervorgebracht wird.

Es wird für Jemanden, dem zwei oder drei Sprachen ziemlich vertraut sind, nicht schwierig, im Verlauf solcher Experimente eine Menge Bewegungen zu machen, welche, wenn ein Luftstrom durchgelassen wird, wortähnliche Laute und richtige Silben ausmachen.

Auffällig wird dies, wenn, vorausgesetzt dass der Beobachter nur auf die Bewegung achtet, die Silben, die folgen sollen, während der Bewegung im Bewusstsein auftauchen. Es giebt allerdings eine leicht übersehbare Fehlerquelle bei diesen Versuchen, welche dadurch entsteht, dass man zunächst die Vorstellung einer Silbe reproduziert und erst dann seine Bewegungen macht. Dies kann, obwohl die Gefahr so offenbar ist, dass sie nicht drohend scheint, in solcher Weise geschehen, dass sie äusserst täuschend wirkt.

Die Rechtfertigung der Bedenken wird aber erst dann klar hervortreten, wenn man die unzähligen Bewegungen in Betracht zieht, welche im Verlauf eines Tages von uns vollzogen werden, ohne dass wir im Bewusstsein eine Spur von den sinnlosen Lauten finden, die auf einander drängen würden. Wer hat z. B. bei dem heutigen Mittagstisch jedesmal die Vorstellungen eines deutschen *A* gehabt, wenn er den Mund zum Einnehmen der Speisen geöffnet hatte? Oder die Vorstellung eines *M* jedesmal, wenn die Lippen auf einander schliessen, oder eines *B*, so oft sie von einander getrennt werden?

Es würde uns nichts nutzen die Innervationsgefühle zu Hilfe zu rufen, da jede Bewegung eine Innervation voraussetzt.

Gewöhnlich wird es wohl gelingen, den Laut vorzustellen, der einer gegebenen Bewegung entspricht, ohne sie wirklich hervorzubringen. Der Uebergang ist allerdings ziemlich leicht. Aber man wird dabei sicher, dass es doch ein Uebergang sei, obwohl zwischen Laut und Bewegung eine enge Verwandtschaft besteht.

Ich bin imstande, die Vorstellungen der Bewegungen, die ich beim Hervorbringen von gewissen Lauten mache, deutlich zu erzeugen und in ihre einzelnen Elemente zu zerlegen. Trotzdem ist jedoch das, was zerlegt wird, schlechterdings keine Lautvorstellung.

Es darf also nicht erwidert werden, dass diese Bewegungen im wirklichen Leben unbewusste Laute seien. Die Bewegungs- und Tastvorstellungen sind an und für sich keine Lautvorstellungen.

Die Eigenschaft, welche die Bewegungsvorstellungen zu Lautvorstellungen macht, suchte ich zunächst in den naheliegenden Vibrationsgefühlen.

Diese spielen in der That eine nicht unbedeutende Rolle, nicht allein in meinen Vorstellungen von Worten, sondern auch in meinen musikalischen Vorstellungen. Ich bin nicht imstande, irgend ein Musikstück, das ich nicht innerlich mitsingen kann, vorzustellen. Obwohl ich Opern gern höre, ist eine Reproduktion der Musik nur von sehr kleinen Tonfolgen möglich. Dagegen sind Brustvibrationsgefühle der Trommelschläge nach Belieben zu reproduzieren. Eine Untersuchung ihrer Bedeutung in meiner Auffassung und Reproduktion der Musik würde uns zu weit vom Wege abführen.

Auch worin diese Gefühle eigentlich bestehen, ist mir nicht ganz klar. Sie sind durch Stimmgabeln zu erzeugen, wenn das freie Ende gegen die Brust oder der harten Gaumen gehalten wird. Sie lassen sich ferner ganz deutlich reproduzieren. Dass sie ein Element meiner Lautvorstellungen sind, haben wir schon gesehen, und ich bin überzeugt, dass ein bedeutender Teil der vorgenannten Vollheit und Rundheit meiner Sprachvorstellung auf ihnen beruht.

Zur vollständigen Erklärung der Thatsache sind auch sie aber unzureichend. Was fürs erste die Vibrationsgefühle betrifft, die vom Kehlkopf herrühren, so ist es möglich, die Worte ohne Kehlkopfschwingungen hervorzubringen. Man hat das entscheidende Element, welches die Bewegungsvorstellungen zu Lautvorstellungen macht, in etwas anderem zu suchen als einem solchen unwesentlichen Element der Aussprache; um so mehr, als die Vorstellungen vieler Laute (wie *c, f, h, k, p* u. a.) Vibrationselemente schlechtweg nicht besitzen.

Ich bin also zu der Ansicht gezwungen, dass dasjenige Bewusstseinselement, welches die Bewegungs- zur Laut- und Wortvorstellung macht, nichts anderes ist, als eine Art unlokalisierter, abgeblasster, akustischer Vorstellungen, welche bei mir nur ausnahmsweise zu selbständiger, deutlicher Reproduktion kommen.

Ohne Zweifel aber sind, für mich, die motorischen die entscheidenden Momente der Wortvorstellung. Das akustische Element, obwohl wahrscheinlich ein auch bei mir stets vorhandenes, giebt der deutlichen Gesamtlautvorstellung nur die unbestimmte Vollheit, welche sie von der blossen Bewegungs- und Lagevorstellung unterscheidet.

Im Verlauf des letzten Sommers hatte ich Gelegenheit, eine mir lehrreiche Erscheinung zu studieren, die ein psychologisch orientierter amerikanischer Student der Theologie der hiesigen Universität über seine Wortvorstellungen berichtete.

Ich befragte ihn über die Art, in welcher seine Gedanken in Bewusstsein auftauchen. Es ergab sich, dass er viel mehr in Worten dachte als ich. Wenn seine Ueberlegung durch die Frage unterbrochen wurde, ob er die Worte höre, antwortete er jedesmal, dass er sie spreche.

In Gegensatz zu mir aber war das akustische Wortelement bei ihm sehr leicht mit deutlichem Bewusstsein zu reproduzieren. Er konnte die Tonhöhe, die Klangfarbe seiner Stimme und die Stärke, mit der er die Worte aussprechen würde, sehr lebendig vorstellen. Dies alles kam jedoch nachträglich. Die hervorstechenden und unmittelbar evidenten Elemente der Wortvorstellungen waren die bewussten Reproduktionen der Bewegungsgefühle des Sprechens.

Ob die sonstigen Bewegungen des Mundes von ihm vorgestellt werden konnten, ohne Lautvorstellungen zu bilden, habe ich leider unterlassen zu prüfen.

Eines Tages teilte er mir mit, dass im Verlauf des vorhergehenden Abends seine Wortvorstellungen, als er sie beim Denken in der Ruhe prüfte, deutlich akustische Vorstellungen gewesen seien, ohne die kleinste Spur von Bewegungsvorstellungen. Zur Zeit, als er mir diese Mitteilung machte, war das motorische wie früher das hervorstechende, scheinbar das ausschliessliche Wortelement seines stillen Denkens. Später hat er mir gelegentlich mitgeteilt, dass für einige Stunden das motorische Wortelement bei ihm auch sonst gelegentlich vollständig verschwindet.

Er war nicht imstande diese Aenderung des Charakters der Wortvorstellungen willkürlich zu erzeugen. Die akustischen Wortvorstellungen schienen sich auf ruhige Stunden zu beschränken. Sonst war keine regelmässige Bedingung zu bemerken.

Ein ähnlicher Fall ist mir weder in der Literatur noch aus meiner persönlichen Erfahrung bekannt. Eine weitere Untersuchung war durch seine Abreise nach England unmöglich geworden. Seine motorischen Vorstellungen waren den meinen

durchaus ähnlich, und es ist kaum zu zweifeln, dass bei hinreichender Analyse seine motorischen Wortvorstellungen ebenfalls ein akustisches Element zeigen würden, welche die Bewegungs- zu Lautvorstellungen machen.

Wenn die Wortvorstellungen deutlich motorisch waren, wusste er auf Befragen die Stärke, die Höhe und die Betonung anzugeben, welche die Worte haben würden, wenn sie gesprochen wären, ohne dass er jedoch beim Denken selbst deutliche Vorstellungen davon gehabt hätte. Wenn die Wortvorstellungen des Denkens deutlich akustisch waren, wusste er, dass es seine Stimme war, die er innerlich hörte, ohne dass sich daneben deutliche motorische Vorstellungen fanden.

Das Bemerkenswerte hierbei ist die unwillkürliche Aenderung des hervorstechenden Elementes der Wortvorstellungen des stillen Denkens, die im wesentlichen anscheinend unabhängig von dem sachlichen Inhalt des Gedankens auftaucht. Dies deutet auf einen ziemlich konstanten Verflechtungskomplex der Wortelemente, welche so von äusseren oder auch vielleicht von unbekannten inneren Zuständen abhängig sind, dass sie je nach Lage dieser Bedingungen ungleich deutlich werden. Dass diese Auffassung richtig ist, wird später noch wahrscheinlicher werden.

Die Frage, ob auch noch andere Wortelemente bei der Reproduktion eines Wortes mitwirken, welche gleichfalls keine deutlichen Bestandteile der Vorstellungen bilden, ist, soweit es sich nur das stille Denken handelt, nur indirekt, und zwar im Sinne der Wahrscheinlichkeit zu beantworten.

Beim stillen Denken in Worten, vorausgesetzt, dass das Erinnern an Gelesenes ausgeschlossen ist, finde ich im allgemeinen ebenso wenig eine deutliche optische wie eine deutliche akustische Vorstellung der Worte im Bewusstsein. Eine optische Wortvorstellung ist jedoch von mir ungleich leichter willkürlich zu erzeugen, als eine akustische. Immer aber wird der Verlauf des Denkens durch einen solchen Versuch unterbrochen.

Auch dann, wenn es sich um das stille Hersagen des früher Gelesenen handelt, ist bei mir gewöhnlich keine optische Wortvorstellung vorhanden. Erinnerungen an die groben Züge des Textes üben öfters eine gewisse optische Kontrolle aus; aber die Wortvorstellungen sind nicht optisch, sie sind vielmehr auch hier hauptsächlich motorisch.

Ich bin nicht imstande längere Worte, noch weniger mehrere Worte, gleichzeitig in allen ihren Teilen deutlich optisch vorzustellen. Die allgemeine Form eines Wortes oder einer Gruppe von Worten kann ich ziemlich gut willkürlich vorstellen. Nur ein kleiner Teil wird aber deutlich, und der deutlichste ist eben derjenige Teil, welcher innerlich gesprochen wird. Die Worte können gleich deutlich in den verschiedenen Formen meiner Handschrift, aber auch in gedruckten Buchstaben vorgestellt werden.

Von der undeutlichen optischen Gesamtvorstellung des Wortes werden die einzelnen Teile Silbe für Silbe deutlich, indem ich sie innerlich spreche, und verlieren sich wiederum in dem verschwommenen Ganzen Silbe für Silbe. Dies ist indessen gleichfalls nicht eine allgemeine Erfahrung. Obwohl einige meiner Bekannten genau dasselbe über ihre Art ein Wort optisch vorzustellen mitteilen, gelingt es anderen, längere Worte gleich deutlich in allen ihren Teilen vorzustellen.

Für mich darf allgemein gesagt werden, dass eine deutliche selbständige optische Wortvorstellung ohne die entsprechende motorische Wortvorstellung nicht zu erzeugen ist. Optische Wortvorstellungen können ohne vorauseilende motorische Vorstellungen durch die Verengung grösserer undeutlicher Gruppen reproduzierter optischer Vorstellungen erregt werden. Auch dann werden sie erst Teil für Teil deutlich, wenn sie innerlich gesprochen sind.

Die Reproduktion der motorischen Wortvorstellungen bewirkt eine Verstärkung und Verdeutlichung meiner optischen Wortvorstellungen. Es ist dementsprechend wahrscheinlich, dass auch dann, wenn die optischen Vorstellungen nicht zum Bewusstsein kommen, eine gewisse Erregung derselben stattfindet. Diese Erregung wird aus folgenden Gründen noch wahrscheinlicher.

Versuche ich die motorischen Wortvorstellungen so deutlich wie möglich zu machen, so kommt beinahe ausnahmslos eine begleitende optische Vorstellung des Wortes ins Bewusstsein. Diejenigen Teile werden die deutlichsten, deren motorische Korrelate die grösste Aufmerksamkeit in Anspruch nehmen. Es scheint, als ob die grössere Lebendigkeit der motorischen

Reproduktion die bewusste Reproduktion der associierten optischen Wortelemente veranlasste.

Erkennt man die verschiedenen Stufen der Lebendigkeit der motorischen Vorstellungen an, so wird die Annahme einer noch nicht bewusst gewordenen Erregung der optischen Wortresiduen unvermeidlich. Der Versuch, ein englisches Wort lautlos zu buchstabieren, ergiebt in vielen Fällen keine andere Buchstabenvorstellung, als die motorische Lautvorstellung der nach einander gesprochenen Buchstaben. Entsteht irgend eine Stockung des Buchstabierens, so erscheint eine undeutliche optische Gesamtvorstellung des Wortes, welche Teil für Teil deutlich wird. Bin ich noch im Zweifel, wie das Wort buchstabiert wird, so suche ich zu schreiben. In keinem Falle aber habe ich irgend welche Vorstellung der Schreibbewegungen beim gewöhnlichen Wortvorstellen konstatieren können.

Bei Zahlen spielt die Reproduktion der optischen Vorstellungen eine grössere Rolle.

Ich kann eine Reihe Zahlen schnell nach einander bewusst reproduzieren ohne jede Spur von optischen Vorstellungen. Versuche ich die Reihe im Bewusstsein zu behalten, so werden ihre Glieder ausnahmslos optisch vorgestellt. Die Erinnerung von Daten und ähnlichen Bestimmungen ist stets eine Erinnerung des optischen Bildes, das innerlich abgelesen wird. Daten werden gewöhnlich simultan deutlich. Sind aber die Zahlen verhältnismässig lang, so ist (wie bei Worten) zuerst eine undeutliche Vorstellung des Ganzen vorhanden, in welcher kleinere Teile zur Deutlichkeit anschwellen, sobald ich anfange, sie laut oder lautlos zu sprechen, und sie treten beim Aussprechen der nächsten entsprechend zurück. Das An- und Abschwellen ist jedoch nicht so bedeutend wie bei Buchstaben.

Irgend ein komplizierteres mathematisches Problem durchzudenken ist mir ohne eine deutliche Reproduktion der optischen Vorstellungen nicht gelungen, obwohl ich das in der Kindheit eingeprägte Einmaleins bis zur zwölf ohne wesentliche optische Begleitung motorisch reproduzieren kann.

Fasse ich die wesentlichen Ergebnisse zusammen, die in Bezug auf die Wortvorstellungen des stillen Denkens gewonnen sind, so darf ich für mich sagen:

1. Das hervorstechende Element meiner Wortvorstellungen

beim stillen Denken ist stets der Inbegriff der durch das Aussprechen bedingten sensomotorischen Vorstellungen.

2. Die Wortvorstellungen sind aber nicht ausschliesslich motorische, sondern ein Komplex von Reproduktionen wechselnden Umfangs.

3. Unerlässlich für das stille Wortvorstellen scheint das akustische Element, das sich jedoch nicht als selbständiger Bewusstseinsinhalt, sondern stets als eine unlokalisierte Vollheit des Vorstellens kund giebt. Optische Elemente sind mehrfach, aber nur unter besonderen Umständen deutlich vorhanden. Reproduktionen der Schreibbewegungsvorstellungen werden beim gewöhnlichen Wortvorstellen niemals bewusst. Sie spielen aber eine gewisse Rolle, wenn ein Wort buchstabiert werden soll.

4. Als diejenigen Elemente des Wortganzen, welche am engsten mit der Reproduktion der Bedeutungsvorstellungen verbunden sind, zeigen sich bei mir die „vollen" motorischen oder die motorischen Vorstellungen mit akustischem Nebenbewusstsein. Weiterhin kommen für die Bedeutungsreproduktionen die optischen Wortvorstellungen in Betracht. Die reproduzierten optischen Wortvorstellungen können einerseits die bewusste Reproduktion der motorischen Elemente veranlassen; andererseits kann die bewusste Reproduktion der optischen Wortelemente durch die motorischen veranlasst werden.

Wir haben bisher nur von den reproduzierten Wortvorstellungen gesprochen. Wortvorstellungen sind aber ebenso wohl die wahrgenommenen Worte. Der enge Zusammenhang zwischen den Wortelementen, der nach dem Obigen beim stillen Denken vorliegt, wird durch eine speziellere Analyse des Bewusstseins, während ein Wortelement wahrgenommen wird, nicht allein bestätigt, sondern es lassen sich auch gewisse Regeln des Zusammenhangs finden, welche auf ziemlich konstante anatomische Substrate der Associationsbahnen hinweisen.

Die Wortstellungen während des Sprechens.

Dem geistigen Vorgang des Denkens sehr nahe verwandt ist das Sprechen. Wir haben schon bemerkt, wie ausserordentlich leicht beim Denken wirkliche Bewegungen der Sprachorgane stattfinden können. Das Denken vollzieht sich nicht stets lautlos, sondern unter Umständen auch laut. Die allgemeine Erfahrung lässt uns an Beispielen für diese Thatsache nichts zu wünschen übrig. Nicht allein Kinder und alte Leute, sondern wir alle denken gelegentlich sprechend.

So verwandt aber die geistigen Vorgänge beim stillen und lauten Sprechen sind, so ungleich sind die Vorstellungskomplexe in beiden Fällen.

Die Bewegungsvorstellungen beim lauten Sprechen sind nicht mehr Reproduktionen von früheren Bewegungsgefühlen, sondern Gefühle der thatsächlichen Bewegungen. Ich nehme die Berührungen und Drucklagen der Lippen und der Zunge wahr; ich fühle die Vibrationen. Ich höre das Gesprochene, und dadurch gewinnt das Wortvorstellungskomplex ein deutliches akustisches Element.

Bei dem fliessenden Reden in der Muttersprache finde ich neben diesem Wahrnehmungskomplexe keine anderen deutlichen Wortvorstellungen.

Ich weiss gewöhnlich genau, was ich sagen will. Die Bedeutungsvorstellungen sind öfters klar und deutlich; bald sind sie Sachvorstellungen jeder Art, bald lebendigere oder schwächere Gefühle. Mehrfach aber besteht neben dem Bedeutungsinbegriff noch eine mehr oder wenig deutliche sprachliche Ahnung dessen, was ich sprechen will.

Wie beim Denken ist diese Ahnung anscheinend ein prädikativ gegliederter, an die Sprache gebundener Bewusstseinsinhalt, welcher jedoch keine deutliche Wortvorstellung enthält. Halte ich plötzlich die Rede an, so wird die undeutliche sprachliche Ahnung in deutliche Wortvorstellungen verwandelt, und zwar in motorische Vorstellungen.

Dass jenes dunkele Gebilde, welches ich hier wie früher als prädikativ gegliederte Ahnung des zu Sprechenden beschreiben muss, auch hier undeutliche Wortvorstellungen enthält, ist wahrscheinlich.

Die Thatsache, dass wir, ehe wir aussprechen, bewusst werden können, dass für uns unangenehme oder schwer auszusprechende Worte auszusprechen sind —, dass wir ferner unsere Rede gerade vor dem Aussagen eines ungehörigen Wortes anhalten können, vielfach auch, wenn es unmöglich wäre zu sagen, dass eine deutliche Vorstellung des noch nicht Gesprochenen vorhanden sei —, dass wir uns endlich auch vielfach einer Art Wahl bewusst sind, durch die wir das passende Wort finden, ohne dass die anderen, nicht gewählten Worte deutliche Vorstellungen bilden —: dies alles und manches Analoge spricht dafür, dass die Ahnung des noch nicht Gesprochenen undeutliche Wortvorstellungen enthalten wird.

Der eben besprochene Wahlvorgang bietet jede Stufe der Deutlichkeit dar, von einer kaum merkbaren bis zu einer peinlichen bewussten Wahl.

Ohne Interesse für uns sind die Vorstellungen der unpassenden Worte, ebenso auch die deutlichen Vorstellungen der passenden Worte, welche wir sprechen werden. Die Reproduktionen der zu sprechenden Worte bleiben also gewöhnlich unbeachtet; vielfach bleiben die Wortresiduen bis zur Aussprache unbewusst erregt.

Fehlt das passende Wort beim Sprechen, so treten bei mir die Probeworte deutlich als motorische Wortvorstellungen hervor. Das bewusste stille Ueberlegen des zu Sagenden ist von dem sonstigen begrifflichen Denken nicht zu unterscheiden.

Was die undeutlichen Wortvorstellungen des noch nicht Gesprochenen wirklich sind, lässt sich ebenso wenig konstatieren wie beim Denken. Vermutlich aber sind sie bei mir motorisch.

Jedenfalls sind sie motorisch, sobald sie durch irgend welche Ursache deutlich im Bewusstsein auftauchen.

Dass die motorischen Dispositionen des noch nicht Gesprochenen beim schnellen Reden vielfach erregt sind, zeigen sehr deutlich die Anticipationen, welche beim Sprechen geschehen.

Ein Beispiel der Art, das ich selbst notierte, geschah während eines amerikanischen Gottesdienstes in Halle. Der Sprecher sagte „bettier" und korrigierte sofort „better and happier". Da es kein Wort „bettier" giebt, liegt es auf der Hand, den Fall durch Anticipation des „ier" von „happier" zu erklären.

Eine sorgfältige Zusammenstellung analoger deutscher Anticipationen von Worten und Silben ist in der Arbeit von Meringer und Meyer[1] enthalten.

Meine Wortvorstellungen des noch nicht Gesprochenen sind weit häufiger deutliche Wortvorstellungen, wenn ich deutsch als wenn ich englisch spreche. Dies erklärt sich vielleicht durch die Verstärkerung der Reproduktionsenergie der Wortvorstellungen, welche bei mir durch die besonderen Schwierigkeiten im Gebrauch der deutschen Sprache bedingt ist. Ein sehr langsames und überlegtes Sprechen in der Muttersprache bedingt dieselbe Deutlichkeit.

Wie notwendig eine Vorerregung des noch nicht Gesprochenen ist, wird jedem auffällig, der überlegt, wie die verwickelten Sätze der Rede gebildet werden. Niemand spricht während einer längeren Rede über einen ihm nach Inhalt und Ausdruck verhältnismässig geläufigen Gegenstand ein Wort für sich, und sucht dann das nächste. Das Verbum, das am Ende kommen soll, hat schon auf den Anfang Einfluss. Eine kommende modifizierende Klausel beeinflusst unsere Wahl von Eigenschaftsworten u. s. w.

Nur ausnahmsweise lässt sich eine Bedeutungsvorstellung in einem einzigen Wort ausdrücken. Wir versuchen es auch selten. Das was in einem Augenblick zum Ausdruck kommen kann, beeinflusst das, was wir zunächst sagen wollen. Die erregten Residuen des noch nicht Gesprochenen beeinflussen

[1] Versprechen und Verlesen, S. 28—43, Stuttgart 1895.

die gegenwärtige Aussage und ihre Bedeutungsvorstellungen. Die Wichtigkeit dieser Kontrolle, welche bei der Erregung der motorischen und akustischen Wortresiduen ausgeübt wird, zeigt sich, wenn irgend welche Funktionsstörung den Erregungsverlauf unterbricht, der von dem Bedeutungscentrum durch das motorische Centrum und das akustische Centrum zu dem Bedeutungscentrum zurückströmt.

In jedem Falle solcher Unterbrechung entsteht mehr oder weniger Paraphasie, welche eine pathologische Substitution, ein Auslassen oder eine Verwechslung von Lauten, Silben oder Worten darbietet.

Von optischen Vorstellungen habe ich unter den gewöhnlichen Bedingungen des Sprechens keine Spur. Sie scheinen auch bei den meisten Menschen nicht vorhanden zu sein. Nur gelegentlich, wie in dem Fall des „Kaufmanns X", den Charcot mitgeteilt hat, in welchem das Gedächtnis in ausserordentlicher Weise ein visuelles war, scheint die Störung des optischen Centrums einen bemerkbaren Einfluss auf das willkürliche Sprechen auszuüben.

Trotzdem ist die Möglichkeit eines optischen Einflusses auf das Sprechen anzuerkennen.

Von durchschlagender Bedeutung ist das optische Element, wenn ich mit Zahlen operiere. Wenn ich in der früher besprochenen Weise Daten erinnere, so spreche ich sie aus, indem die optischen Vorstellungen deutlich werden.

Wie das leise, so verknüpt sich auch das laute Buchstabieren vielfach mit dem optischen Vorstellen; aber leider bei mir in solcher Weise, dass das optische Bild seinerseits von den Bewegungs- oder den akustischen Residuen modifiziert ist. Ich habe die ausgesprochene Neigung, die Laute phonetisch zu buchstabieren, und zwar nicht sowohl so, wie ich sie von anderen höre, als vielmehr so, wie ich sie selbst spreche.

Versuche ich meine Aussprache eines Wortes zu verbessern (d. h. jedem Laute seinen vollen Wert zu geben), so erscheint eben wie beim stillen Sprechen eine mehr oder weniger deutliche, optische Vorstellung des Wortes, in welcher derjenige Teil deutlich ist, der eben ausgesprochen wird. Dies gilt sowohl für die Muttersprache als auch für das Deutsche. Ob dies als Folge der grösseren Lebendigkeit der motorischen Wort-

vorstellungen anzusehen ist oder als eine ihrer Bedingungen, kann ich nicht entscheiden. Es scheint bald den einen, bald den anderen Charakter zu tragen. Es ist nicht unmöglich, dass der Einfluss gegenseitig ist.

Neben den deutlichen optischen Vorstellungen ist auch eine unbewusste optische Kontrolle anzuerkennen, welche auf eine wirksame Erregung der optischen Residuen deutet; auch dann, wenn deutliche optische Wortvorstellungen nicht vorhanden sind. Dies zeigt sich sehr charakteristisch in der Neigung, welche unter den Amerikanern hier in Halle beinahe allgemein in den ersten paar Monaten ihres Aufenthalts bemerkt worden ist, bei Unterhaltung mit Deutschen die englischen Worte und Namen, welche zur Sprache kommen deutsch auszusprechen.

Dies habe ich vielfach an mir selbst beobachtet und mehrere Fälle sind mir von anderen mitgeteilt worden. Die Thatsache ist im letzten Sommer ein Objekt häufiger Diskussion unter uns gewesen.

In vielen Fällen ist es möglich, dass die hinreichende Ursache in der Reproduktion des früher von Deutschen Gesprochenen zu suchen ist. Die Wahrscheinlichkeit eines solchen Einflusses des einmal Gehörten ist allerdings gegenüber der abweichenden Gewohnheit fast eines Lebensalters gering. Gelegentlich jedoch ist solcher Einfluss vollständig ausgeschlossen, dann nämlich, wenn die Worte sicher niemals in Deutschland gehört worden sind.

Ein Beispiel dieser Art ist folgendes. Ich war in der Gesellschaft eines hiesigen Bankbeamten, und wir sprachen zufälligerweise von amerikanischen Eisenbahnen. Eine nach der andern von denen, die ich nannte, sprach ich deutsch aus mit deutschen Vokalen und deutschen Konsonanten.[1] Niemals geschieht dies, wie ausdrücklich bemerkt sei, unter uns Amerikanern; auch nicht dann, wenn wir unter uns deutsch reden. Es geschieht vielmehr gewissermassen absichtlich, als ob wir uns dadurch verständlicher machen wollten.

[1] z. B. Atchison (*a* wie im Engl. *hat*, *i* wie im Engl. *it*, *o* wie im Engl. *mason*) wurde mit langem *a*, *i* und langem *o*, hartem *ch* (wie deutsches *k*), kurz das Wort wurde wesentlich in deutscher Weise ausgesprochen.

Die Grundlage, auf welcher der Wechsel stattfinden könnte, ist weder akustisch noch motorisch, da die englisch und deutsch ausgesprochenen Worte in diesen Hinsichten verschieden sind. Nur die optischen Vorstellungen der Worte waren unverändert. Die optischen Vorstellungen waren aber nicht bewusst. Sie sind daher, obwohl unbewusst, als erregt und reproduzierend anzusehen.

Ich bin darauf aufmerksam gemacht worden, dass diese Fälle durch eine gewisse Gewohnheit zu erklären seien, nämlich dadurch, dass ich gelernt habe, im deutschen Gespräch zu vielen Worten, welche den beiden Sprachen gemeinsam sind, nicht die englische, sondern die deutsche Aussprache zu geben. Die einzelnen Fälle würden sich, wenn dies zutreffend wäre, dadurch erklären lassen, dass ich diese Umgestaltung der Silben auf die Aussprache neuer Worte übertrüge.

Soweit aber das englische Verbum *was* und das deutsche Fürwort was dieselben Worte sind, sind sie es nur in Beziehung auf das optische Bild. Der obige Fall ist jedoch nicht ganz so einfach, da die Bedeutungen der Namen konstant blieben.

Aber auch die Erklärung, dass die Aussprache auf Grund der Gewohnheit des Lautwechsels geändert worden sei, setzt eine unbewusste reproduzierende Erregung des englischen Wortes voraus, als Grund des durch Gewohnheit entstehenden Lautwechsels. Würde diesen Grund das akustische oder das motorische Wortelement bilden, so entstände die Gefahr, dass das englische *e*, welches im Deutschen als englisches *a* gesprochen wird, wiederum in das deutsche *a* umgewandelt würde. Dies aber geschah in meiner Erfahrung niemals.

Die Wahrscheinlichkeit einer Lautumwandlung durch den verwickelten Prozess, welcher die unbewusste Erregung des motorischen oder akustischen englischen Wortelements voraussetzt und trotzdem stets auf dem optischen Wortbild beruhen würde, scheint mir sehr gering gegenüber der Wahrscheinlichkeit eines direkten Einflusses der scharf eingeprägten und überhaupt leicht reproduzierbaren optischen Wortelemente.

Einen eben solchen Einfluss der unbewusst erregten optischen Residuen zeigen gewisse Fälle des Versprechens, z. B. der Fall, dass ich das niemals vorher gehörte Wort „Lauchstädt“ zuerst

als „Läuchstadt“ aussprach. Die Laute zeigen keine gleichartige Aenderung, weder akustisch noch motorisch. Die optische Regel der Aenderung ist dagegen ersichtlich. Sobald ich korrigiert wurde, sah ich ganz deutlich mein verstümmeltes optisches Bild und konnte nicht glauben, dass es unrichtig sei, bis ich das gedruckte Wort wieder sah.

Diese Kontamination der Aussprache durch die optischen Wortresiduen ist nicht eine persönliche Eigentümlichkeit.

In der oben genannten Schrift „Versprechen und Verlesen“ von Meringer und Meyer ist eine lehrreiche Zusammenstellung von Sprachfehlern unter ihren charakteristischen Eigentümlichkeiten gruppiert gegeben. Die Reihe von Lesefehlern suchte ich unter andere, für die Psychologie bedeutsamere Gattungen zu subsumieren.

1. Falsche Ergänzungen aus dem Sinne.
2. Hineinlesen des anderswo Gesehenen.
3. Fehler durch Schwierigkeiten der Lautfolge.
4. Auslassungen.
5. Falsche Ergänzungen aus den Wortformen.

Unter 1. gehören solche Lesefehler wie

Dich für Euch,
Herr „ Mann,
Sachen „ Dinge.

Unter 2. gehören Vertauschungen wie

bei mir für mir bei,
zu viel „ viel zu.

Unter 5. gehören solche Fälle wie

unser für unter,
da „ du,
annahm „ einnahm,
konnte „ könnte u. s. w.

Ich bin geneigt zu denken, dass verschiedene andere, die unter Vorklängen oder Anticipationen (also bei mir Fall 2) untergeordnet sind, im wesentlichen falsche Ergänzungen aus der Wortform sind. Wenn z. B. Bratpaar für Brautpaar gelesen wird, scheint es mir viel wahrscheinlicher, eine falsche Auffassung der Wortform, als einen Vorklang des zweiten *a* anzunehmen. Möge dies aber sein wie es wolle. Uns interessiert

hier nur die Frage, ob irgend welche Rückwirkung der optischen Bilder bei den Sprechfehlern zu konstatieren ist. Dies scheint mir in einigen Fällen wahrscheinlich, z. B. dann, wenn

Studien für Stunden,
Mineralien „ Materialien,
Briefkasten „ Brütkasten,
Eheleute „ Edelleute

gesprochen wird.

Noch wahrscheinlicher ist dies, wo neunundachtzig statt achtundneunzig ausgesprochen wurde. Hier schien auch für Meringer ein Lesefehler vorzuliegen. Er sagt: „Es ist auch möglich, dass dem Sprechenden die Ziffern vorschwebten."

Meine eigene Beobachtung ist infolge der komplizierten Bedingungen der dem Deutschen eigentümlichen Umkehrung der Zahlen etwas fraglich; aber diese Umkehrung beim Aussprechen wurde von mir häufig beobachtet. Das deutsche Sprechen ist jetzt nicht mehr eine bewusste Uebersetzung aus dem Englischen. Die englischen Worte kommen jetzt, wenn ich deutsch rede, vielmehr nur nach einem vergeblichen Versuch, ein passendes deutsches Wort zu finden. Durchaus aber habe ich die Neigung die Zahlen in der Folge auszusprechen, in der sie geschrieben werden. Ich sagte fast ausnahmslos dreiundsiebzig für siebenunddreissig u. dgl., bis ich den Kunstgriff zu Hülfe nahm, die Zahlen einfach nach einander zu sprechen — was zwar undeutsch, aber für den Deutschen verständlich ist.

Es ist wohl möglich, dass es sich hier um einen Einfluss der englischen Form des Ausdrucks handelte: darüber konnte ich mich nicht experimentell versichern.

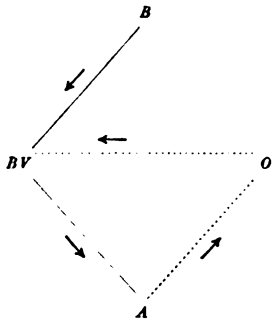
In Anlehnung an das Lichtheimsche Schema darf ich das Gewonnene graphisch darzustellen versuchen.

Wir haben schon aus psychologischen Gründen zwischen den Innervationen und den Bewegungsvorstellungen unterscheiden müssen. Die Psychiater haben diesen Unterschied vernachlässigt.[1] Es liegen zwar physiologische und pathologische Gründe vor anzunehmen, dass die zwei Centren, wenn sie überhaupt von einander anatomisch unterschieden sind,

[1] Lichtheim, Ueber Aphasie. S. 207. Wernicke, Aufsätze. S. 97.

doch in solcher Nachbarschaft stehen, dass Störungen des einen stets mit Störungen des anderen verknüpft sind. Die motorische Innervation der Sprachmuskulatur und die motorische Wortvorstellung sind trotzdem notwendigerweise zu scheiden. Um diesen psychologischen Unterschied deutlich im Auge zu behalten, werden wir das gewöhnlich angenommene Centrum *M* in die beiden Centren *BV* und *M* zerlegen.

Wenn *B* den Inbegriff der Bedeutungsresiduen jeder Art bezeichnet, *A* den Inbegriff der akustischen Residuen, *BV* den Inbegriff der motorischen Wortvorstellungsresiduen, *O* den Inbegriff der optischen Wortresiduen, *SV* den Inbegriff der Residuen der Schreibbewegungsvorstellungen, *M* das Innervationscentrum für die Sprachbewegungen, endlich *S* das Innervationscentrum für die Schreibbewegungen, so darf man, auch abgesehen von jedem Versuch einer anatomischen Lokalisation, die Buchstaben *B*, *A*, *BV* u. s. w. einfach für funktionell verschiedene Centren setzen.



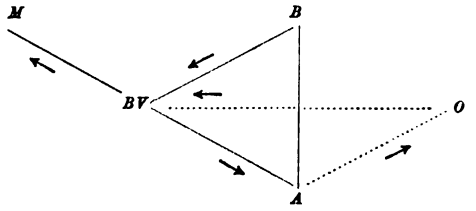
Das Denken in Worten beruht demnach bei mir auf einer Verbindung zwischen *B* und *BV*. Ueberdies ist nachgewiesen worden, dass, obwohl die Erregung der *BV*-Residuen das für die Wortvorstellung entscheidende Wortelement bedingt, ausserdem ein akustisches Element, wenngleich undeutlich und nicht leicht erkennbar, doch stets anzuerkennen ist. Ebenso ist gezeigt worden, dass auch gelegentlich die Erregung der optischen Residuen *O* ein optisches Wortelement zur Folge hat, und dass sie vielfach, wenn auch unbewusst, so doch erregt sind.

Die Art der Verbindung des *O* mit *BV* und *A* ist aus dem Vorhergehenden nicht ersichtlich. Wir werden vorläufig,

wie bei dem Schema für das Sprechen, die erst beim Lesen als wahrscheinlich zu erweisenden Bahnen als die auch hier vermutlichen andeuten.

Das Sprechen unterscheidet sich von dem stillen Denken bei mir im wesentlichen durch die Innervation der Sprachmuskeln. Die wahrscheinliche Bahn für das Sprechen ist also $B \rightarrow BV \rightarrow M$.

Die Diskussion der aphatischen Störungen hat, wie vorher erwähnt war, die notwendige Unverletztheit der Bahn $B \rightarrow BV \rightarrow A \rightarrow B$ für die Kontrolle der Sprache nachgewiesen. Meine



Beobachtungen haben dies lediglich bestätigt. Sie dürfen deshalb einfach übernommen werden.

Die Verbindungsbahnen des O sind, wie beim Denken, vorläufig nur anzudeuten.

Die Wortvorstellungen während des Hörens.

Das Schreiben ist dem Sprechen insoweit analog, als beide Ausdrucksweisen von innerlichen Zuständen und Vorgängen sind. Das Lesen sowie das Hören des von anderen Gesprochenen sind dagegen insofern vom Sprechen und Schreiben verschiedenartig, als sie die Bestimmung unserer geistigen Vorgänge als Ziel voraussetzen. Sie haben den Zweck, das Spiel unseres Vorstellens, Fühlens und Wollens zu beeinflussen, diejenigen geistigen Vorgänge in uns zu erwecken, welche in dem Gesprochenen oder dem Geschriebenen zur Darstellung gebracht sind.

Zu dem Sprechen bildet das Gehörtwerden ebenso die notwendige Ergänzung, wie zu dem Schreiben das Gelesenwerden.

In der allgemeinen Sprachentwicklung bilden die akustischen Eindrücke das erste Sprachelement, und für einen grossen Teil der Menschen bleibt dies der überwiegende Bestandteil der Sprachvorstellungen.

Die wachsende Fähigkeit sich zu bewegen und die Bewegungen zu beherrschen und willkürlich zu wiederholen entwickelt für das Kind die physiologischen Bedingungen des Sprechens. Bringt es Laute zufällig oder auf dem Wege angeborener Reflexe hervor, so entstehen associierte Residuen der ausgeführten Bewegungen, welche Dispositionen einerseits zu neuen Bewegungen, andererseits zu Bewegungsvorstellungen zur Folge haben.

Nennt man den Inbegriff der akustischen Wortresiduen A, so ist A schon früh in dem Kindesleben ein umfangreiches Centrum. Schon in den ersten Lebensmonaten hat das Kind

eine beträchtliche Anzahl verschiedenartiger Sprachbewegungen vollführt, deren sensorischen Residuen das Centrum *BV* entspricht. Bringen die Bewegungen Tonwahrnehmungen hervor, so wird zwischen den drei Centren, dem motorischen, dem sensomotorischen und dem akustischen, eine psychologische Association der Art entstehen, dass die Erregung eines Gliedes der Kette die Tendenz zur Erregung der anderen zur Folge hat. Das Kind ist im Besitz einer Menge solcher Associationen, längst ehe es anfängt nachzuahmen. Die Nachahmung ist dann erst möglich, wenn auf Grund der Apperception[1] neuer akustischen Reize die associierten motorischen Dispositionen erregt werden.

Jedes Durchlaufen der associierten Bahnen verstärkt entweder die vorhandenen Associationen oder vermehrt, wenn der hervorgebrachte Klang ein neuer ist, den Besitz an associierten Residuen.

Zugleich mit der Bildung der Sprachassociationen vollzieht sich eine Anzahl anderer Associationen, in welchen motorische und Gefühlselemente mit den Vorstellungen verschiedenen Sinnesursprunges verbunden sind. Solche Associationseinheiten von grösserer oder geringerer Komplexität bilden die mannigfaltigen Inbegriffe, welche in Beziehung auf ihren sprachlichen Zusammenhang als Bedeutungen aufgefasst werden können. Sie sind gelegentlich Gefühle und Willensvorgänge, insbesondere aber Vorstellungen mannigfaltiger Art.

Der Erwerb der Sprache ist jedoch nicht allein dadurch bedingt, dass das akustische Wortelement und die Bedeutung gleichzeitig zum Bewusstsein kommen. Das Nachahmen eilt dem Verständnis vielfach voraus. Die Bedeutung vieler Worte wird erst dann erworben, nachdem sie vielfach gesprochen sind; die Bedeutung einer im allgemeinen sehr viel grösseren Anzahl erst dann, nachdem sie gelesen sind.

---

[1] Apperception ist hier nur „ein zusammenfassendes Wort für den Inbegriff von Reproductionsvorgängen, die bei jeder Wahrnehmung des entwickelten Bewusstseins entstehen — dadurch, dass der gegenwärtig wirkende Wahrnehmungsreiz unmittelbar die Dispositionen früherer, individuell erworbener Wahrnehmungsvorstellungen der gleichen Reize, sowie mittelbar Dispositionen der mit ihnen associativ verflochtenen Vorstellungen auslöst.“ B. Erdmann, Archiv für systematische Philosophie. Bd. I, S. 17, 18.

Die associative Verbindung zwischen einer Bedeutungsverflechtung und dem entsprechenden Wortkomplex kann einerseits durch ihre gleichzeitig wiederholte sinnliche Wahrnehmung entstehen, wie in den gebräuchlichen psychiatrischen Schematen zur Aphasie angenommen wird. Andererseits entsteht die Association nicht lediglich durch blosse gleichzeitige Wahrnehmungen, sondern auch durch kompliziertere Vorgänge der Erfahrung.

Das Kind gewinnt auf die erste Weise Bedeutungsvorstellungen für Worte wie Papa, Tiktak u. s. w., welche Gegenstände der Sinneswahrnehmung sind. Es gewinnt auch Bedeutungsvorstellungen für die Worte „artig", „schämen" u. s. w., von denen wenigstens dies wahr ist, dass sie nicht allein durch die gleichzeitige Wahrnehmung gewonnen sind.

Wer Gelegenheit hat Kinder zu beobachten, kann sich leicht überzeugen, wie viele Worte einfach durch den Trieb nachzuahmen gesprochen werden, denen eine Bedeutung nur nachträglich im Lauf der Erfahrung zu Teil wird. Auch bei Erwachsenen ändert sich der Inbegriff der Erfahrungen, welche die Bedeutung eines Wortes ausmacht, fortwährend.

Die Association zwischen Bedeutungs- und Wortkomplexen ist also nicht ohne weiteres auf Grund der Entwicklung ausschliesslich vermittelst der akustischen Residuen anzunehmen, wie Lichtheim u. a. es thun. Sie könnte ebenso wohl vermittelst der motorischen Vorstellungen oder der optischen Zeichen geschehen. Die Entscheidung ist auf andere Weise zu suchen.

In der akustischen Sprachwahrnehmung meiner Muttersprache handelt es sich um einen Apperceptionsvorgang, welchem eine Reproduktion der akustischen Apperceptionsmassen zu Grunde liegt. Die Reproduktionen der früher wahrgenommenen Worte, durch welche die neu gegebenen erkannt werden, sind gewöhnlich gänzlich unselbständig. Auch wenn eine bewusste selbständige Reproduktion möglich ist, ist unserer Geist mit dem Sinn des Gesprochenen und mit seiner Beurteilung beschäftigt. Die Reproduktion ist nichtsdestoweniger stets zu konstatieren. Das Verstehen setzt diese Erregungen voraus, da nicht die gegenwärtigen Wahrnehmungsreize, sondern allein die Residuen des früher Wahrgenommenen, durch welche diese Reize zu dem gegenwärtig Wahrgenommenen appercipiert

werden, in associativer Verbindung mit den Bedeutungsresiduen stehen.

Sobald die Wortwahrnehmung etwas ungewöhnliches in sich hat, wenn etwa das Wort so ausgesprochen wird, dass sein Erkennen erschwert wird, dann wird die ursprüngliche, unselbständige Reproduktion zur vollständigen, bewussten Reproduktion gehoben. Dies bildet eine tägliche und, wie ich glaube, allgemeine Erfahrung. Ganz klar finde ich beim deutlichen Erkennen des zuerst undeutlich erkennbaren akustischen Wortes die motorischen Wortvorstellungen im Bewusstsein auftauchen, aber gewöhnlich auch von einem Nachklingen der akustischen Wahrnehmung begleitet. Der leiseste Anlass führt diese motorischen Wortvorstellungen zum wirklichen Sprechen.

Lehrreich in dieser Hinsicht sind für mich die Erfahrungen während des ersten Jahres meines Aufenthaltes in Deutschland. Jeder Satz der Vorlesungen oder der Unterhaltung erweckte, wenn er überhaupt verstanden wurde, ganz deutliche motorische Wortvorstellungen der akustisch wahrgenommenen Worte. So regelmässig waren diese Erscheinungen, dass ich ihr Auftreten als ganz selbstverständlich angenommen hatte, und überrascht war, als ich fand, dass ihr Auftauchen beim Hören der Muttersprache eine Ausnahme bildete.

Unter meinen Landsleuten fand ich keinen, der ähnliche Thatsachen regelmässig zu konstatieren vermag, obwohl ähnliche bei allen, die ich danach fragte, gelegentlich auftauchten; beinahe ausnahmslos waren sie deutliche, akustische Wortvorstellungen mit nur einer grösseren oder geringeren Beimischung von motorischen Elementen.

Eine Ausnahme bildete eine Dame, welche mir mitteilte, dass bei ihr regelmässig optische Vorstellungen der gehörten deutschen Worte aufträten, so dass sie wie auf einem Streifen endlosen Papiers gedruckt schienen.[1] Die besondere Bedingung war in diesem Falle offenbar ein exceptionell lebendiges optisches Gedächtnis, so wie der Umstand, dass sie die wissenschaftliche Terminologie im wesentlichen durch Lesen kennen gelernt hatte. Wie lange diese Erscheinung bei ihr angedauert hat kann ich nicht angeben.

[1] Im Sinne der Mitteilung Galtons, Inquiries into human faculty. and its developement. London. 1883. S. 96.

Die wichtige Rolle, welche die akustischen Apperceptionsmassen beim Hören spielen, ist auch sonst thatsächlich allgemein anerkannt. Ein fremdes Wort wird stets mangelhaft erkannt. Es bedarf fast stets einer mehrmaligen Wiederholung, bis ein Deutscher ein ihm unbekanntes englisches Wort richtig aussprechen kann; und es wird im entgegengesetzten Fall das Gleiche eintreten. Das uns geläufige Wort wird viel deutlicher gehört als das ungeläufige. Eine uns vollständig fremde Sprache ist ein Gemisch von fast untrennbaren akustischen Wahrnehmungen, eine uns geläufige Sprache fast nie. Der Unterschied liegt nicht in den Reizen allein, sondern vielmehr in den Prozessen, durch die sie appercipiert werden. Dass die Deutlichkeit stets auf die Reize zurückgeführt wird, beweist nur, dass die Apperceptionsmassen unselbständig reproduziert sind.

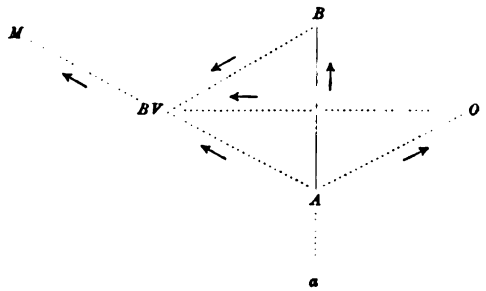
Die apperceptive Ergänzung, die dem Wahrgenommenen in diesen Fällen zu Teil wird, kann jedoch im wesentlichen auch aus dem Bedeutungszusammenhang heraus erfolgen. Ich habe mehrmals bemerkt, z. B. wenn ich zwei Deutsche auf dem Trottoir der anderen Strassenseite mit einander reden hörte, dass das deutsche „Nein", welches von einem Kopfschütteln begleitet war, als „no" und nicht als „Nein" aufgefasst wurde; falls es undeutlich, mit geringer Aufmerksamkeit wahrgenommen wurde. Eine grössere Aufmerksamkeit genügte gewöhnlich, das Deutsche richtig zu erkennen.

Ein von mir genauer beobachteter Fall der Art fand während eines Spazierganges mit zweien meiner Landsleute an der Saale-Promenade statt. Ein Bootsmann bot seine Bedienung an mit den von mir öfter gehörten Worten: „Wollen Sie vielleicht fahren?" Der eine der Amerikaner drückte seine Ueberraschung aus, dass der Bootsmann englisch sprechen könnte. Es stellte sich heraus, dass beide verstanden hatten „Will you have a boat?" Eine Wendung, deren Lautfolge an Unähnlichkeit mit dem Deutschen nichts zu wünschen übrig lässt.

Im allgemeinen darf man sagen: Wird ein Widerstand in der Association zwischen Laut und Bedeutung angetroffen, so erheben sich die unselbständig, apperceptiv erregten Wortmassen zu selbständigen Bewusstseinsinhalten. Bei mir ist das entscheidende Element in diesen Fällen stets ein Komplex von motorischen Vorstellungen; bei einigen Anderen sind es

optische Vorstellungen; bei den meisten Menschen wahrscheinlich akustische.

Dass auch beim Hören eine enge Verbindung zwischen den Wortbestandteilen stattfindet, ist nach dem oben Bemerkten ersichtlich. Die motorischen und optischen Wortvorstellungen zeigen sich zum Verstehen des Gehörten nicht unbedingt als notwendig. Die Reproduktion der akustischen Apperceptionsmassen ist dagegen stets die notwendige Bedingung des Verstehens des Gehörten. Es ist also anzunehmen, dass die Association zwischen A und B eine unmittelbare ist. Irgend ein Widerstand in dieser Associationsbahn kann veranlassen, dass die Reproduktion die Zweigbahnen $A \rightarrow BV \rightarrow M$ oder $A \rightarrow O$ durchläuft.



Dies entspricht vollständig den Ergebnissen der Untersuchungen über die Aphasie, denen zufolge nur die Zerstörung eines Gliedes in der Bahn $a \rightarrow A \rightarrow B$ eine Störung des Verständnisses des gehörten Wortes veranlasst.

Die Wortvorstellungen während des Lesens.

Die geistigen Vorgänge des Lesens werden durch optische Reize ausgelöst. Da aber die gegenwärtigen Reize als solche ebenso wenig wie beim Hören eine associative Verbindung mit der Vergangenheit haben können, so ist auch hier die Erregung der Residuen des früher Wahrgenommenen die erste Bedingung des verständnisvollen Lesens.

Die einfachste Form des Vorgangs wäre, wie beim Hören wahrscheinlich ist, eine direkte Erregung der Bedeutungsresiduen von den apperceptiv erregten optischen Residuen aus. Dies muss da geschehen, wo die Schriftsprache die allein vorhandene ist. Diese direkte Verbindung entsteht auch bei den normalsinnigen Menschen für besondere Schriftzeichen. Kein Mensch denkt daran, etwa das optische Bild einer Hand, das die Aufmerksamkeit in eine besondere Richtung lenken soll, zu lesen. Niemand nennt die Punkte, Fragezeichen, die Anmerkungs-Sternchen u. a. Mir wenigstens und zweifellos allen Anderen fällt die Bedeutung solcher Zeichen einfach auf, ohne irgend eine Spur von motorischen oder akustischen Wortvorstellungen.

Eine direkte Verbindung zwischen optischen Zeichen und ihren Bedeutungen ist also keineswegs ausgeschlossen.

Ehe die Fähigkeit zu lesen erworben ist, sind die Associationen zwischen Lauten, Sprechbewegungen und Bedeutungen schon vielfach vorhanden, und von jeher ist es zweckmässig gefunden worden, neuere Associationen auf Grund von älteren vollziehen zu lassen.

Auch da, wo Worte, welche erst durch das Lesen bekannt werden, mit ihren Bedeutungen associiert werden sollen, werden

die Beziehungen auf Grund der Laute hergestellt. Die Kinder lernen lautierend lesen. Für längere Zeit ist ihnen das Lesen ohne Lippenbewegungen unmöglich. Einige von denen, welche verhältnismässig wenig lesen, behalten diese Lippenbewegungen ihr Leben hindurch bei.

Die Benutzung vorhandener Associationen vereinfacht nicht allein das Lesenlernen, sondern es wird durch sie auch, wenn man die anatomischen Korrelate für die Associationsbahnen in Betracht zieht, eine gewaltige anatomische Ersparnis möglich.

Wir sind gezwungen, eine Verbindung zwischen den akustischen Wortresiduen und *B* anzunehmen, aber ebenso auch zwischen *B* und *BV*. Wenn man sich vergegenwärtigt, dass die Bedeutungsresiduen nicht in irgend welchen einzelnen Teilen der Grosshirnrinde zu lokalisieren sind, dass vielmehr, da sie Residuen von unzähligen Kombinationen der Vorstellungen, Gefühls- und Willens-Vorgänge sind, das Bedeutungscentrum mit Recht bei Wernicke, Sachs u. a. über die ganze Grosshirnrinde ausgedehnt wird; so müsste, wenn noch eine selbständige Verbindung zwischen den optischen Schriftzeichen und ihren Bedeutungen angenommen würde, eine ungeheuere Vermehrung der verbindenden Fasern notwendig sein.

Wir wissen aus pathologischen Thatsachen, dass jene direkte Verbindung zwischen optischen Schriftzeichen und ihren Bedeutungen nur ausnahmsweise stattfinden kann, da jede Zerstörung des akustischen Centrums zugleich eine Störung der Lesefähigkeit bewirkt. Die Verbindung zwischen optischen Wortzeichen und Bedeutungsresiduen beharrt im wesentlichen wie sie entstanden ist, durch die akustischen Wortresiduen.

Dass die Verbindung zwischen *O* und *A* eine unmittelbare ist, wie von seiten der Psychiater angenommen wird, ist für mich aus folgendem Grunde zweifelhaft.

Wie beim Hören, so werden auch beim Lesen die akustischen Residuen erregt. Beim Hören war die selbständige bewusste Erregung von *BV* keineswegs notwendig. Beim Lesen liegt für mich die Sache insoweit anders, als jedes gelesene Wort laut oder lautlos von mir gesprochen wird.

Ich glaubte konstatieren zu können, dass gelegentlich bei dem allerschnellsten Lesen die Worte verstümmelt werden, d. h. dass oft nur die Anfänge der Worte gesprochen werden.

Eine Reihe von Versuchen, um dies so genau wie möglich zu prüfen, ergiebt folgende Thatschen: 1. dass das Verständnis eines nicht geläufigen Textes durchaus von der bewussten Reproduktion der motorischen Wortvorstellungen abhängig ist; 2. dass das verständnisvolle lautlose Lesen ungefähr dieselbe Zeit in Anspruch nimmt, wie das verständnisvolle Lesen, bei dem die Lautbewegungen wirklich ausgeführt werden. Es lässt sich also vermuten, dass die Verstümmelung eine geringe ist.

Wenn der Gedankenzusammenhang einfach ist, kann ich in meiner Muttersprache mit vollem Verständnis etwa 300 Worte in einer Minute lesen. Wenn ich dagegen nur sehr geläufige Zusammenhänge lese, kann ich das verständnisvolle Lesen mit beinahe doppelter Geschwindigkeit ausführen. Es kam mir vor, als ob während dieses schnellsten Lesens bloss einzelne isolierte Worte innerlich gesprochen würden, und ich glaubte, bei kurzen Absätzen sie nachträglich bestimmen zu können.

Diese letzten Versuche sind, obwohl sie mit grosser Sorgfalt ausgeführt wurden, doch in ihren Ergebnissen zu unsicher, als dass sie mitteilbar wären. Der Versuch, ungeläufigen Text mit ähnlicher Schnelligkeit zu lesen, ergiebt die Thatsache, dass dann gar kein wirkliches Lesen stattfindet, Die Bedeutungs-Reproduktion war durchaus lückenhaft, und eine Wiederholung zeigte, dass die gröbsten Fehler in der Auffassung des Sinnes entstanden waren. Es ist also sicher, dass die Gesichtswahrnehmungen der Worte allein zur Auffassung der Wortbedeutungen nicht hinreichen. Das schnellere Lesen war nur auf Grund eines leicht reproduzierbaren Bedeutungszusammenhangs möglich; kurz es war eine apperceptive Ergänzung von einer mangelhaften Wortauffassung aus.

Ich darf demnach sagen: das Verständnis der optischen Worte ist bei mir stets von einer bewussten Reproduktion der motorischen Wortstellungen begleitet und ist von ihr abhängig.

Ein Vergleich zwischen den Zeiten, welche verschiedene Arten des Lesens in Anspruch nehmen, wird in der folgenden Tabelle mitgeteilt.

1. Schnelles, bedeutungsvolles Lesen ohne Innervation der Sprachmuskeln.

2. Schnelles, bedeutungsvolles Lesen mit lautloser Innervation der Sprachmuskeln.

3. Schnelles Lesen mit Aussprechen.

Der Text bestand in Stellen aus Benjamin Kidd's „Social Evolution". Macmillan & Sons. 1895.

1. ohne Bewegung.		2. mit Bewegung.		3. laut.	
Seite	Zeit	Seite	Zeit	Seite	Zeit
243	47"	251	60"	256	75"
244	55"	252	51"	257	70"
245	46"	253	57"	258	70"
249	59"	254	59"	258	75"
250	60"	255	49"	262	68"
Durchschnitt	53,4"	Durchschnitt	55,2"	Durchschnitt	71,6"

Es ergiebt sich also, dass zwischen dem leisen schnellen verständnisvollen Lesen und dem Lesen mit wirklicher Innervation kein wesentlicher Unterschied besteht, dass dagegen das laute Lesen eine beträchtlich grössere Zeit in Anspruch nimmt. Ich lese also schneller, als ich die Klänge unter Mitwirkung der Brust und Kehlkopfmuskeln hervorbringen kann. Ein schnelleres Lesen, als die mögliche Aufeinanderfolge der Innervationen der Lippen, Zunge u. a., welche das Aussprechen der Worte unbedingt, ist bei mir stets ein mangelhaftes. Die Bewegungsvorstellungen sind nicht allein das charakteristische Element meiner Wortvorstellungen, sondern ihre schnellste mögliche Aufeinanderfolge bestimmt das Tempo meines Lesens.

Herr Prof. Erdmann hatte die Güte, in derselben Weise eine Anzahl Versuche von je 10 Zeilen zu machen. Als Text diente Gutzmanns „Störungen der Sprache". Die Durchschnittszahlen für je 5 Versuche betrugen: 1. 11,6", lautloses Lesen ohne Bewegung; 2. 15,9", lautloses Lesen mit Bewegung; 3. 17", Lautlesen.

Gesetzt dass die möglichst schnelle Aussprache in beiden Fällen 100% betrug, so ist die Zeit, welche für das Lesen mit Innervation der Sprachmuskeln notwendig ist, bei E. 93,5%, bei D. 77%, für das Lesen ohne Innervation der Sprachmuskeln bei E. 64,7%, bei D. 74,5%.

Der grosse Unterschied zwischen dem gewöhnlichen Lesen und Lesen mit Innervation bei E. deutet auf eine wesentliche Unabhängigkeit des Lesens von der Innervation der Sprachmuskeln. Prof. Erdmann, der Akustiker ist, findet daher bei schnellerem Lesen keine Spur von motorischen neben den akustischen Wortvorstellungen.

Der Unterschied zwischen dem Lesen mit Innervation und dem lauten Lesen scheint bei mir wesentlich in der grösseren Länge der Vokale und in dem Atembedürfnis zu liegen.

Die Procentzahlen zeigen, dass das lautlose Lesen bei Prof. Erdmann schneller ist als das meine. Das entspricht den bei anderen Versuchen von uns beiden gewonnenen, später zu veröffentlichenden Ergebnissen.

Das Lichtheimsche Schema für Aphasie nimmt die oben besprochene direkte Verbindung zwischen *O* und *A* an. Thatsächlich wird gefunden, dass die Zerstörung des Centrums *A* immer das Verständnis der Schrift stört. Die unvermeidliche Reproduktion der Bewegungsvorstellungen bei meinem Lesen macht es wahrscheinlich, dass bei mir, und wohl auch bei anderen Motorikern, die Verbindung zwischen *O* und *BV* eine direkte ist. Lichtheims Vorschlag für die Bahn $O \rightarrow A$ ist zunächst auf die Sprach-Entwickelung des Kindes basiert. Er sagt: „Wir erlernen das Verständnis für die Schrift durch Verbindung dieser Schriftbilder mit dem Klangbild, durch lautes Buchstabieren innervieren wir das Klangbild und stellen so durch Vermittelung der Bahn *OA* die Verbindung von *O* nach *B* her; für das Lautlesen wird die Bahn *OAM* benutzt". So weit es sich thatsächlich um die Einprägung handelt, ist wie wir gesehen haben, eine Verbindung *OM* (oder wie ich es ausdrücken möchte, $O \rightarrow BV$) ebenso möglich, wie die Verbindung $O \rightarrow A \rightarrow M$ (resp. $O \rightarrow A \rightarrow BV$).

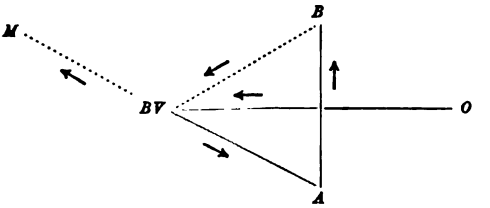
Dass das akustische Wortelement stets ein, obwohl undeutlicher Bestandteil meines Wortvorstellens ist, vollendet die für mich wahrscheinliche Bahn für das Verständnis des Gelesenen zu $O \rightarrow BV \rightarrow A \rightarrow B$.

Dass eine solche Verbindung gelegentlich besteht, lehren gewisse klinische Beobachtungen, bei denen eine Zerstörung des motorischen Centrums eine Störung des Schriftverständnisses zur Folge hat.

Wernicke sagt: „Ich selbst bin früher in dem Irrtum befangen gewesen, dass bei corticaler motorischer Aphasie das Schriftverständniss erhalten sein müsste. Lichtheim in seiner oben besprochenen Arbeit steht noch auf demselben Standpunkt.“ [1])

Er ist geneigt, die oft erfahrene Thatsache, dass motorisch Aphatische nicht lesen können, durch eine Komplikation zu erklären, deren leichtes Zustandekommen anatomische Ursachen habe, d. h. solche der Nachbarschaft u. a. Darüber, ob der Vorgang des Lesens ein so komplizierter ist, wie Wernicke in Anschluss an Grashey annimmt, lässt die blosse Selbstbeobachtung kein Urteil gewinnen. Es scheint mir nicht unmöglich, dass die eben erörterten motorischen Thatsachen eine genügende Erklärung darbieten. Ich möchte sogar erwarten, dass die kortikale motorische Aphasie der Motoriker gerade in dieser Beziehung von derjenigen der Akustiker sich unterscheidet.

Mein Lautlesen unterscheidet sich von dem lautlosen Lesen dadurch, dass die Erregung bis zu wirklicher Bewegung der Sprachmuskeln fortgeführt wird, und die reproduzierten, motorischen Wortvorstellungen ihre Selbständigkeit, wie beim Sprechen, in den Wahrnehmungen verlieren.



Der Vorgang der Innervation beim Lesen scheint bei den Motorikern also sich in der Bahn $O \rightarrow BV \rightarrow A \rightarrow B$ zu vollziehen, zu der $BV \rightarrow M$ die Zweigbahn bildet, auf der die Sprachmuskeln innerviert werden.

Die falschen Ergänzungen von Worten aus dem vermutlichen Sinne heraus machten eine Rückwirkung von B auf BV wahrscheinlich, welche auch im korrekten Lesen vorhanden sein wird, wenn der Zusammenhang geläufig ist.

---

[1] Gesammelte Aufsätze. Berlin 1893 S. 114.

Die Grenzen zwischen dem Hersagen von auswendig Gelernten und dem Lesen von geläufigem Text sind keineswegs feste.

Wird die wirkliche Ausführung der Bewegung gehemmt, so bleiben immer noch die erregten Residuen $BV \rightarrow A$, welche dem lautlosen Sprechen entsprechen. Dass bei Motorikern das A nicht auszuschliessen ist, haben wir auf Grund von Beobachtungen sowie aus aphatischen Thatsachen wahrscheinlich gefunden. Es ist wichtig, dass auch bei allen Akustikern, mit denen ich Gelegenheit hatte darüber zu sprechen, der Versuch mit vollster akustischen Deutlichkeit zu lesen, immer mehr oder minder deutliche motorische Wortvorstellungen veranlasst.

Die Wortvorstellungen während des Schreibens.

Ebenso unvermeidlich wie beim Lesen treten bei mir die motorischen Wortvorstellungen beim Schreiben auf. Ich kann schlechterdings kein Wort schreiben, ohne es vorher laut oder lautlos zu sprechen.

Der Charakter des lautlosen Sprechens beim Schreiben ist kein konstanter. Bei dem Schreiben von auswendig Gelerntem finde ich vielfach kein anderes, motorisches Wortvorstellen als das lautlose Sprechen des eben zu Schreibenden. Bei dem Niederschreiben des eben Ueberlegten fliessen zwei Sprachvorgänge in einander, und zwar so, dass sie gelegentlich nicht scharf von einander unterschieden werden können, nämlich die motorischen Wortvorstellungen des Ueberlegens und die, welche, zu Sprechsilben zusammengefasst, das Schreiben begleiten.

Der wesentliche Unterschied liegt in dem Tempo. Während die Wortvorstellungen des Ueberlegens sehr schnell auf einander zu folgen pflegen, gehen die Wortvorstellungen des Schreibens in demselben Tempo vor sich, in dem ich schreibe, und zwar Silbe für Silbe. Sie eilen dem Schreiben nur durch einen minimalen Zeitraum voraus.

Es kam mir vor, dass ausser dem Unterschied in dem Tempo noch ein Intensitätsunterschied zu merken sei. Darüber, ob dieser Intensitätsunterschied auf einer geringeren Lebendigkeit der motorischen Wortvorstellungen, oder bloss auf ihrer Schnelligkeit beruht, bin ich mir nicht ganz klar geworden.

Die Wortvorstellungen des Ueberlegens füllen nicht allein die Zwischenzeiten zwischen den Wortvorstellungen des Schreibens

aus, sondern auch zwischen zwei Lautbestandteilen einer motorischen Wortvorstellung können mannigfaltige motorische Wortvorstellungen der Ueberlegung lebendig werden.

Das Schreiben ist also nicht ausschliesslich durch die motorischen Wortvorstellungen des gegenwärtigen Bewusstseinsinhaltes bedingt, sondern vielmehr durch die eben dem Bewusstsein entschwundenen motorischen Lautvorstellungen. Dass die Verknüpfung zwischen dem eben lautlos Gesprochenen und den Schreibbewegungen eine enge ist, zeigen die häufigen Kontaminationen, in denen ein Teil eines Wortes der Ueberlegungsreihe unabsichtlich in das zu Schreibende eingeschmuggelt wird.

Gewöhnlich fährt meine Hand beim Schreiben von Silben oder Lauten fort, während eine Reihe motorischer Vorstellungen von ganz anderen Lauten im Bewusstsein auftaucht. Die Selbstbeobachtung lässt indessen ziemlich enge Grenzen für diese Fähigkeit entdecken. Ich habe sie bei mir kaum über die Grenze einer Silbe oder eines sehr kleinen Wortes hinaus konstatieren können.

Von Schreibbewegungsvorstellungen finde ich, ausser den wirklich wahrgenommenen, in der Regel keine Spur; von optischen Vorstellungen der noch nicht geschriebenen Worte gewöhnlich ebenso wenig. Dagegen tauchen Vorstellungen beider Arten im Bewusstsein bei dem ersten Anlass auf. Halte ich meine Hand im Verlauf des Schreibens an, so sehe ich ganz deutlich die nachkommenden zwei oder drei Buchstaben, oft den Rest des Wortes. Sie werden selbst dann als hellere Bilder in den Zügen meiner Schrift vorgestellt, wenn der dunklere Grund so hell bleibt wie das vorliegende Papier. Dabei spüre ich Vorstellungen der Bewegungsgefühle, welche dem nächsten zu schreibenden Buchstaben entsprechen.

Bei geschlossenen Augen sind diese Erscheinungen nicht allein viel deutlicher, sondern es bedarf keines Anhaltens der Hand, um sie zum Vorschein zu bringen. Der Buchstabe, der eben geschrieben wird, wird bei geschlossenen Augen stets ganz deutlich optisch vorgestellt. Das deutliche Vorstellen folgt dem Schreiben Strich für Strich. Die Vorstellung des noch nicht Geschriebenen unterscheidet sich von der Vorstellung des Geschriebenen durch die grössere Helligkeit der Schriftzüge. Das

Geschriebene ist dagegen ganz deutlich und klar in tintefarbenen Zügen vorgestellt. Ausser den deutlich vorgestellten Buchstaben ist gewöhnlich eine weniger deutliche Vorstellung der gesamten Wortform vorhanden.

Die Abhängigkeit der Vorstellung des eben Geschriebenen von den Schreibbewegungen ist bei geschlossenen Augen keine vollständige. Die vorgestellten Buchstaben haben eine gewisse Aehnlichkeit mit dem Geschriebenen, aber die optischen Vorstellungen sowohl der Buchstaben wie ihrer Zusammensetzungen sind viel mehr das, was ich schreiben wollte, als das, was ich wirklich geschrieben habe.

Den optischen Vorstellungen des Geschriebenen bei geschlossenen Augen sehr ähnlich sind die optischen Vorstellungen, welche entstehen, wenn ich die Augen offen halte, aber das Geschriebene nicht ansehe. Jene sind jedoch viel lebendiger.

Ich lege wenig Gewicht auf diese, das Schreiben begleitenden Erscheinungen bei geschlossenen Augen. Sie sind deutlich und bleiben konstant, aber die Bedingungen, durch die sie herbeigeführt werden, sind so störend wie künstlich. Sie könnten leicht, unter Mitwirkung der Hinlenkung der Aufmerksamkeit auf das zu Beobachtende, die Erregung der optischen Residuen, welche bei dem gewöhnlichen motorischen Wortvorstellen ausgelöst wird, bis zur bewussten Reproduktion steigern, ohne dass das Schreiben selbst irgend welchen Einfluss darauf übte. Andrerseits kann die Verstärkung der hell gefärbten Züge des noch nicht Geschriebenen durch das Schreiben im wesentlichen durch Erinnerungen an das Schreiben bei offenen Augen bedingt sein, und nicht eine spezielle Verbindung zwischen dem Schreib- und dem optischen Centrum andeuten.

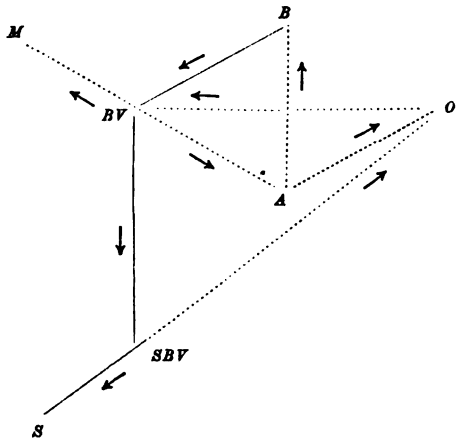
Dass trotzdem ein solcher direkter Einfluss wahrscheinlich besteht, dafür sprechen meine Erfahrungen beim passiven Schreiben. Die Versuche wurden in folgender Weise ausgeführt. Von hinten wurde meine Hand von dem Experimentator gegriffen und, während meine Augen geschlossen blieben, schrieb derselbe einen Buchstaben oder ein Wort mit meiner Hand in die Luft oder auf den Tisch.

Meine vorauseilende apperceptive Ergänzung des teilweise Geschriebenen stört bei diesen Versuchen etwas; aber trotz-

dem waren die geschriebenen Worte gewöhnlich (englische und deutsche), und immer die einzelnen lateinischen Buchstaben gut zu erkennen. Es folgten den Handbewegungen bei mir stets optische Vorstellungen heller Schriftzüge; und ich erkannte die Wörter nicht unmittelbar von den passiven Bewegungen aus, sondern aus den Kreide ähnlichen Linien, welche ich Buchstaben für Buchstaben ablas.

Ich darf folgendermassen zusammenfassen.

Das Schreiben ist für mich nur auf Grund einer bewussten Reproduktion der motorischen Wortvorstellungen möglich. Wird die begonnene Handbewegung gehemmt, so zeigt sich auch eine begrenzte Reproduktion der graphischen Vorstellungen. Die wahrscheinliche Bahn für das „willkürliche" Schreiben, welche mit der des Lichtheimschen Schemas übereinstimmt, ist demgemäss $B \rightarrow BV \rightarrow SBV \rightarrow S$. Eine direkte Verbindung zwischen SBV und O, sowie auch zwischen O und BV wird durch das passive Schreiben angedeutet.



Einen treffenden Hinweis auf den Einfluss, den die motorischen Wortvorstellungen für das Schreiben besitzen, bilden dem stotternden Schreiben ähnliche Fehler der gesunden Menschen. Wenn ich etwas erregt in der Muttersprache plaudere, wiederhole ich gelegentlich kleine unwesentliche Worte, und es ist mir überraschend gewesen zu bemerken, dass auch gelegentlich beim

schnellen erregten Schreiben, bis jetzt hauptsächlich in Briefen, ähnliche Worte von mir wiederholt werden.

Dies habe ich niemals während des Schreibens bemerkt, sondern stets erst, als ich den Brief wieder durchlas.

Ein interessanter pathologischer Fall ist von Gutzmann genau beschrieben worden. Er sagt:[1] „Ich selbst habe nur einen Fall von wirklich reinem Schreibstottern gesehen. Der 22jährige junge Mann war Beamter in einer kleinen Stadt und stotterte stark. Wenn er nun Schreiben abfasste, besonders solche, bei denen er sich besondere Mühe gab, z. B. Berichte an die vorgesetzte Behörde, so begegnete es ihm, dass er denjenigen Laut, bei dem er sprachlich die meisten Schwierigkeiten hatte, das B, zu Beginn der Wörter gleichsam im Schreiben stotternd, zwei bis dreimal wiederholte. Wollte er z. B. das Wort „beurlaubt" schreiben, so schrieb er: be be be beurlaubt. Anfangs merkte er es gar nicht, dass er falsch geschrieben hatte, und war dann überrascht, als ihm die Behörde ein Monitum wegen flüchtigen Schreibens erteilte. Nunmehr achtete er mehr darauf, und er erzählte mir, dass er manchmal einen Bericht vier bis fünf mal von vorn habe beginnen müssen, ehe er tadellos ausgefallen war."

Dies scheint mir gegen die Annahme Gutzmanns keineswegs eine dem Klavier-Stottern und Gehen-Stottern ähnliche Erscheinung zu sein. Sie ist dem Sprech-Stottern nicht gleich, sondern vielmehr untergeordnet. Die wirklich stotternden Bewegungen sind krampfhafte Bewegungen, welche Gutzmann auf Störungen der Koordinationscentren zurückführt. Das Schreib-Stottern ist aber keine krampfhafte Bewegung. Was geschrieben wird, kann schön und vollständig geschrieben sein. Die wiederholten Worte oder Silben, ebenso wie die anderen, waren aus mehreren regelmässig geformten Buchstaben zusammengesetzt. Ihnen liegt also nicht ein Mangel an Koordination der Muskeln der schreibenden Hand zu Grunde oder irgend eine krampfhafte Zuckung der Schreibmuskeln. Ich glaube also sicher sagen zu dürfen: die Ursache des eben besprochenen Falles von Schreib-Stottern liegt ebenso wie die

[1] Gutzmann, Vorlesungen über die Störungen der Sprache. Berlin 1893 S. 123.

Ursache meiner oben besprochenen Angewöhnung in der Abhängigkeit der Schreibbewegungen von den motorischen oder akustischen Wortelementen.

Die Abhängigkeit der Schreib-Bahn von der Bahn $B \rightarrow BV \rightarrow A \rightarrow B$ ist in der Lehre von der Aphasie allgemein anerkannt. Die Paraphasie des Schreibens ist ebenso wie die Paraphasie des Sprechens die unvermeidliche Folge der Unterbrechung dieser Bahn.

Wir haben gesehen, dass die optischen Vorstellungen des noch nicht Geschriebenen vielfach bewusst reproduziert sind. Dagegen bildet das akustische Wortelement stets einen Bestandteil der motorischen Wortvorstellung. Die Benutzung der Bahn $BV \rightarrow A \rightarrow O$, d. i. der für die optische Kontrolle des Sprechens festgestellten, ist also eine wahrscheinliche. Auch da, wo die optischen Vorstellungen nicht bewusst reproduziert sind, ist ihre Erregung für den richtigen Verlauf des Schreibens auf Grund der aphatischen Beobachtungen als in hohem Masse wahrscheinlich anzusehen.

Das Schema, in dem ich meine Selbstbeobachtungen auszudrücken gesucht habe, zeigt eine bedeutende Abweichung von dem Lichtheimschen in der Verbindungsbahn $O \rightarrow BV$. Solche Schemata haben aber fast nur den Wert einer übersichtlichen Darstellung der Ergebnisse, wenn sie nicht überdies durch klinische Beobachtungen bestätigt werden können. Wir haben jedoch schon gesehen, dass gerade in dem Punkt, wo unser Schema sich von dem Lichtheimschen unterscheidet, das letztere nicht allgemein zutreffend ist. Ob die Hinweise auf Grund meiner Selbstbeobachtungen als Ergebnisse der Selbstbeobachtung eines Motorikers in dieser Beziehung von Wert sein können, haben die Psychiater zu entscheiden. Dies wenigstens scheint mir zweifellos, dass den Verschiedenheiten, welche meine Wortvorstellungen von den gewöhnlichen Wortvorstellungen zeigen, Verschiedenheiten der mechanischen Korrelate zu Grunde liegen müssen. Es scheint mir deshalb unmöglich, dass die verschiedenen associativen Verbindungen in einem allgemeingiltigen Schema dargestellt werden können. Dass diese individuellen Verschiedenheiten von der Theorie der Aphasie berücksichtigt werden müssen, ist aus folgenden Gründen ersichtlich.

Erstens, da sie thatsächlich vorhanden und, wie in dem vorliegenden Falle noch ausführlicher nachgewiesen werden soll, von den allgemeinen Geistesthätigkeiten gesetzmässig abhängig sind; zweitens, da das allgemeine Schema sich nicht ausreichend gezeigt hat, die verschiedenen aphatischen Erscheinungen klar zu legen.

An die mitgeteilten Ergebnisse der Selbstbeobachtung sind einige allgemeinere Bemerkungen anzuknüpfen.

Allgemeine Bemerkungen.

Die Association zwischen den im Vorstehenden besprochenen vier Wortarten ist für die einzelnen Worte keine ursprüngliche und unvermeidliche. Sie ist im durchgreifenden Masse von der Einprägung abhängig, Es gilt dies fürs erste in Betreff der Bestandteile des Wortinbegriffs.

Die optischen und graphischen Wortelemente fehlen einem bedeutendem Teil der Menschen überhaupt. Das optische ist in der Blindenschrift durch das Tast-Element ersetzt. Für das akustische Element kann beim Erwerb der Sprache durch die Taubstummen auch das Tast- und das optische Element eintreten. Sogar alle vier Wortelemente können durch Tast- und Bewegungsvorstellungen einigermassen vertreten werden, wie in dem klassisch gewordenen Fall der blinden und taubstummen Laura Bridgeman

Jene Abhängigkeit von der Einprägung gilt auch für die Verbindung der Elemente unter einander. Wir haben schon gesehen, dass dem Schreiben bei mir die Erregung der gesamten Wortresiduen zu Grunde liegt, und dass für das Lesen bei mir die Erregung motorischer Wortvorstellungen die unaufhebbare Bedingung bildet.

Das eigentümliche Hervorstechen eines Elements des Wortinbegriffes ist aber nicht bloss auf die Einprägung zurückzuführen. Es liegt kein Grund in dem normalen Erwerb der Sprache vor, der das Motorische zum wichtigsten Element der Wortvorstellung machen könnte. Das Hervorragen des motorischen Wortelements finde ich in meinem Falle nur durch meine natürliche Gedächtnisanlage ausreichend erklärt. Die Begründung dieser Erklärung macht es unerlässlich, eine Reihe

von Beobachtungen über die relative Deutlichkeit meiner reproduzierten Wahrnehmungsvorstellungen mitzuteilen.

Ein solcher Vergleich, der auf bloss subjektive Beobachtungen gestützt ist, hat nur insoweit Wert, als sie uns mit dem verschiedenartigen thatsächlichen Bestande bei den einzelnen Vorstellungen vertraut machen kann. Die Zuverlässigkeit solcher Vergleichungen ist im allgemeinen eine beschränkte, hauptsächlich wegen der komplizierten Bedingungen der Einprägung und der Reproduktion. Es ist aber nicht unsere Aufgabe, die Nuancen und Ausnahmen genauer festzustellen, sondern vielmehr nur, die gröberen Thatsachen, so weit sie für die Sprachvorstellungen bedeutsam sind, darzulegen.

Die reproduzierten Geschmacksvorstellungen sind bei mir, wie bei den meisten Menschen, im allgemeinen undeutlich und nicht leicht zu erzeugen. Einige unter diesen Vorstellungen, wie die der Rhabarberwurzel, haben eine nicht geringe Lebendigkeit, welche stets mit lebhaften Gefühlselementen verbunden ist.

Die Geruchsvorstellungen sind nur mit noch mehr Mühe deutlich zu reproduzieren; vielfach gelingt der Versuch der Reproduktion gar nicht.

Ganz anders verhalten sich die Reproduktionen der Gesichtsvorstellungen: Bilder, Landschaften und Personen, auch optische Wörter und Gruppen von solchen reproduziere ich ganz leicht. Einzelne Teile von ihnen pflegen mit der grössten Klarheit und Lebendigkeit vor mir zu stehen. Es ist aber sehr leicht zu konstatieren, dass diese optischen Erinnerungs- und sonstigen abgeleiteten Vorstellungen eine nicht geringe Ungenauigkeit zeigen. Ich bin vielfach erstaunt gewesen zu entdecken, wie gross der Unterschied zwischen der Erinnerungsvorstellung und dem aufs neue wahrgenommenen Objekt ist.

Die Anzahl der reproduzierbaren Tastvorstellungen ist eine viel geringere, als die der optischen Vorstellungen. Sie zeigen aber eine ebenso grosse Lebendigkeit wie jene, und die Uebereinstimmung der reproduzierten Vorstellungen mit den aufs neue wahrgenommenen ist viel genauer. Ich bin geneigt zu denken, dass meine abgeleiteten Tast- und Bewegungsvorstellungen im allgemeinen ungewöhnlich lebendig sind. Wenigstens sind sie nach der Aussage meiner Freunde bei keinem von diesen in ähnlicher Lebendigkeit vorhanden. Mit Einschluss der Be-

wegungsvorstellungen bilden sie den wesentlichen Teil meines oben besprochenen mechanischen Denkens und, wie ich zu zeigen gesucht habe, das hervorstechende Element meines sprachlichen Denkens.

Die Reproduktionen der akustischen Vorstellungen sind ungemein dürftig und schwach. Unmittelbar nach einer akustischen Wahrnehmung ist die Reproduktion ziemlich scharf und lebendig. Bei oft und schnell nach einander wiederholten Reproduktionen bleibt die Lebendigkeit in den ersten Malen im allgemeinen bestehen. Unvermeidlich aber wird sie schnell bis zum Verschwinden gering. Ein Musikstück bin ich ganz ausser Stande in meiner Erinnerung erklingen zu lassen. Einige einfache Melodien kann ich innerlich singen, obgleich dies Singen nicht sowohl einen akustischen, sondern ähnlich wie mein lautloses Sprechen einen fast ausschliesslich motorischen Gehalt besitzt. Von meiner frühsten Kindheit an ist meine musikalische Fähigkeit eine sehr beschränkte. Geräusche kann ich nur ebenso mangelhaft, ohne Lebendigkeit reproduzieren. Auch sie sind gar nicht rein akustisch, sondern enthalten unvermeidliche Brustgefühle, Vibrationsgefühle u. a.

Die Stimmen meiner engsten Freunde, die ich seit zwei Jahren nicht gesehen habe, sind nur gelegentlich vorzustellen, und auch dann nur unter den besonderen Bedingungen, die früher angegeben worden sind, nämlich bei sehr deutlicher Reproduktion der optischen Vorstellungen der Persönlichkeit. Von den Stimmen vieler Bekannten, auch solcher Personen, die ich deutlich optisch vorstellen kann, habe ich gar keine Spur einer Erinnerung.

Meine Erinnerungen an eine Oper oder ein Schauspiel sind für diesen Mangel charakteristisch. Von der Bühne, den Personen und den Scenen habe ich äusserst deutliche Bilder. Die ganze Oper kann sich wieder vor meinen Augen abspielen —, aber lediglich als Pantomine. Ich finde grossen Genuss im Anhören der Musik, aber ihre Reproduktion ist meistenteils unmöglich. Ich kann vielfach die Text-Worte reproduzieren, aber ich spreche sie. Die Wortvorstellungen sind motorisch, die Stimmen der Spieler klingen nicht wieder.

Es ist vielleicht nicht unwesentlich mitzuteilen, dass mein Bruder und auch meine Mutter ebenso wenig musikalische

Erinnerung haben wie ich. Keiner von uns kann singen. Ob diese Beiden auch Motoriker sind, kann ich nicht angeben.

Offenbar ist die Schwäche des akustischen Wortvorstellens eine unvermeidliche Konsequenz meines Mangels an akustischem Gedächtnis. Andrerseits ist der Einfluss der Lebendigkeit und Genauigkeit der Tast- und Bewegungsvorstellungen eine augenscheinliche.

Neben der Einprägung also zeigt sich die ungleiche Lebendigkeit der Bilder der verschiedenen Sinnesreproduktionen als eine für die Bestimmung des Charakters der Wortvorstellungen wesentliche Bedingung.

Die abstrakten Wortvorstellungen bekunden, trotz ihrer eigentümlichen Stellung in unserem geistigen Leben, eine enge Verwandtschaft mit den sonstigen abstrakten Vorstellungen. Wie diese, so bilden sie einen Verflechtungszusammenhang, ein associiertes Ganze, dessen besonderer Gestaltung die geistigen Eigentümlichkeiten des Individuums, der Charakter der Einprägung und des reproducierenden Vorganges zu Grunde liegen.

Trotz ihres engen Zusammenhanges ist die Association doch keine mechanisch feste. Dies ergiebt sich einerseits aus den zahlreichen Fällen des Versprechens und Verlesens und den sonstigen ähnlichen Störungen des stillen Denkens und des Schreibens; andererseits folgt es aus der Möglichkeit, zwei verschiedene Elemente von verschiedenen Wortinbegriffen gleichzeitig zu reproducieren.

Ich kann, wie schon bemerkt, bloss ein Wort nach dem andern lautlos sprechen, d. h. motorisch vorstellen. Es gelingt mir aber, nachdem ich eine optische Vorstellung eines Buchstabens erzeugt habe, dieselbe zu behalten, während ich einen anderen Laut ausspreche oder still reproduciere.

Ich kann ein kleines Wort motorisch vorstellen oder sogar sprechen, und zugleich ein anderes schreiben. Sehr schwer dagegen gelingt es mir ein Wort optisch vorzustellen und zugleich ein anderes zu schreiben. Das geschriebene Wort wird häufig verstümmelt.

Eine akustische Wortvorstellung zu reproducieren und ein anderes motorisches, optisches oder graphisches Wort gleichzeitig zu reproducieren, gelingt mir niemals. Das akustische

Wort verschwindet, wenn es überhaupt zum Vorschein kommt, viel zu leicht.

Es ist mir trotz vieler Versuche nie gelungen, ein Wort lautlos zu sprechen, ein anderes optisch zu reproduzieren und noch ein drittes zu schreiben. Die Schwierigkeit liegt in dem optischen Vorstellen.

Die Reproduktion solcher simultanen Vorstellungen von verschiedenen Elementen verschiedener Wörter braucht nicht wenig Anstrengung. Viel leichter ist es jederzeit, die Reproduktionen der Elemente eines und desselben Wortinbegriffs hervorzurufen.

Es ist kaum zu bezweifeln, dass die anatomischen Korrelate der associativen Bahnen zwischen den vielen Elementen eines jeden Wortinbegriffs im wesentlichen konstant bleiben. Man wird demgemäss erwarten, dass die bewusste Reproduktion eines jeden der vier Wortelemente die Erregung der anderen drei, die mit ihm in enger Verbindung stehen, stets zur Folge haben wird. Die bewusste Reproduktion der Glieder eines Wortinbegriffs erfolgt, wie wir gesehen haben, nicht stets in der gleichen Zusammensetzung. Es ist aber im Vorstehenden möglich gewesen, einen vielfachen Einfluss der unbewusst erregten Residuen auf den Bewusstseinsinhalt zu konstatieren. Wir haben ferner gesehen, dass Aufmerksamkeit auf das bewusste Wortelement andere Elemente des Wortes zum Bewusstsein führen kann. Dies wurde in deutlicher Regelmässigkeit bei allen Wortelementen angetroffen. Die Erregung des gesamten Wortinbegriffs ist also durch den beschränkten Anteil des Bewusstseins an ihre Reproduktion keineswegs ausgeschlossen.

Auch dann, wenn man eine regelmässige Erregung des gesamten Wortinbegriffs bei bewusster Reproduktion eines seiner Elemente annähme, entspräche es den sonstigen geistigen Erscheinungen, dass der Anteil des Bewusstseins auch an diesem Prozesse sich allmählich mehr und mehr auf das Unerlässliche beschränkte. Es war deshalb vielleicht nicht unglücklich, dass gerade ein Fremder sich mit der Aufgabe beschäftigen sollte, die motorischen Wortvorstellungen zu analysieren.

Wer in einem fremden Lande wohnt und die fremde Sprache, die er nur wenig kennt und nie vorher gesprochen

hat, beherrschen lernen will, fängt ein neues sprachliches Leben an. Gewiss fängt er nicht an, wie das Kind anfängt; vielleicht zu seinem Nachteil. Aber sicher ist, dass manches, was in der Muttersprache unbewusst geschieht, hier sich vielfach ins Bewusstsein drängt. Dies betrifft nicht allein die Bedeutungsreproduktionen und die grammatischen Regeln, sondern auch die Reproduktionen der Wortresiduen selbst. Die bewusste Reproduktion der motorischen Wortvorstellungen beim Hören bildete z. B. bei mir, wie wir gesehen haben, die Regel in der fremden, die Ausnahme in der Muttersprache; und jetzt schon ist sie bei der akustischen Wahrnehmung der deutschen Sprache fast verschwunden. Auch die optischen Vorstellungen deutscher Worte spielen eine grössere Rolle als die der englischen.

Vielfach verliert die Wortvorstellung Elemente, welche zuerst unerlässlich waren. Durch die Geläufigkeit und Sicherheit der Reproduktion nehmen einige Elemente allmählich weniger und weniger an dem beachteten Bewusstseinsinhalte teil, bis sie schliesslich aus der Wortvorstellung ausfallen.

Dass alle vier Wortelemente stets mehr oder weniger erregt sind, lässt sich keineswegs feststellen. Dafür aber spricht: erstens die Leichtigkeit der bewussten Reproduktion der noch unbewussten Residuen; zweitens eine ganze Reihe von Fällen, in denen die Residuen, obwohl nicht bewusst reproduziert, doch durch ihren Einfluss auf den Bewusstseinsinhalt als unbewusst erregt erwiesen sind.

Einer der geläufigsten solcher Einflüsse entsteht während des Versuchs ein Wort zu lautieren. Die Buchstaben als solche gehören nicht der Laut-, sondern der Schriftsprache an. Die Zerlegung eines Klanges in Buchstabenlaute geschieht ursprünglich erst auf der Entwickelungsstufe, in welcher das Lesen und Schreiben anfängt. In einer Sprache wie der deutschen, wo Laut und Buchstaben so gleichmässig mit einander verknüpft sind, wird es leicht, das Lautieren aus der Aussprache abzuleiten. Hier ist die optische Kontrolle weniger bedeutsam; aber in meiner Muttersprache findet eine solche enge Beziehung gar nicht statt. Das für den Buchstabenbestand eines Wortes Entscheidende ist stets die optische Vorstellung, und da, wo sie nicht wirklich im Bewusstsein auftaucht, muss man eine unbewusste Erregung ihrer Residuen annehmen. Die Ein-

wendung, dass die Aussprache der Buchstabenlaute in einer bestimmten Reihenfolge eingeprägt sein kann, gilt nicht für das grosse Ganze der Worte, die ich doch lautieren kann.

Dasjenige Element des Wortinbegriffs, dessen regelmässige Erregung am wenigsten wahrscheinlich bleibt, ist das Schreibbewegungs-Element.

Die genaue Zerlegung jeder Wortvorstellung in ihre Elemente und die Feststellung der associierten unbewussten beeinflussenden Elemente beansprucht ein viel genaueres Untersuchungsmittel, als bis jetzt bekannt ist. Will man aber die gesicherte qualitative Erkenntnis benutzen, so muss man anerkennen, dass ein Wort stets ein Vorstellungskomplex ist. Von einer einzigen Art von Wortvorstellungen, die man die ausschliesslichen Wortvorstellungen nennen könnte, ist gar keine Rede.

Dasjenige Element des Wortkomplexes, welches das Charakteristikum für die Wortvorstellung bildet, ist auch bei demselben Individuum ein wechselndes. Es ist, wie wir gesehen haben, in höchstem Masse von den besonderen Bedingungen der Reproduktion abhängig. Es sind aber Elemente vorhanden, die dadurch charakteristisch werden, dass sie fast in jedem praktischen Sprachgebrauch hervortreten. Bei mir ist dieses Charakteristische das motorische Element, welches jedoch niemals zum Bewusstsein kommt, ohne dass andere Elemente dabei mitwirken.

Die engsten Verbindungen existieren im allgemeinen zwischen *BV* und *A*. Dies entspricht sowohl den oben mitgeteilten Beobachtungen, als auch der sprachlichen Entwicklung der normalsinnigen Menschen und den Ergebnissen der Untersuchungen über die Aphasie.

Die besondere Gedächtnisanlage, welche in mir die bewusste akustische Reproduktion in den Hintergrund drängt, fehlt den meisten Menschen. Da die enge Verbindung von *A* mit *BV* als eine durchgängig vorhandene angesehen werden kann, so ist zu erwarten, dass viele Personen, welche das Akustische als das hervorstechende Element ihrer Wortvorstellungen finden, bei hinreichender Analyse ebenfalls ein motorisches Nebenelement finden werden.

Dem entspricht die Bemerkung Ballets, dass er die Bewegungswortvorstellungen in sich reproduziert zu finden glaube.

Dem entsprechen aber auch, wie ich glaube, die Angaben vieler Menschen, die es nicht leicht finden, zu entscheiden, ob nicht stets motorische Elemente neben den akustischen in ihren Wortvorstellungen vorhanden sind.

Sieht man von den blossen Erinnerungsvorstellungen ab, so darf man allgemein sagen, dass die Worte im praktischen Sprachgebrauch 1. Allgemeinvorstellungen sind, insofern sie die gemeinsamen Merkmale wiederholt gesprochener Wörter enthalten; 2. dass die Worte abstrakte Allgemeinvorstellungen sind, in denen die gleichen Merkmale des wiederholt Wahrgenommenen einen wechselnden oder dynamischen Hintergrund[1] des Verschiedenen zeigen, einerseits des Hervorstechenden unter den vier Wortelementen, anderseits aller der verschiedenen Wortelemente in wechselnder Zusammensetzung.

Es wäre dementsprechend durchaus untreffend, die normalsinnigen Menschen Akustiker, Optiker und Motoriker in dem Sinne zu nennen, dass das eine oder das andere Element ausschliesslich die Wortvorstellungen ausmachte. Vielmehr liegt der Unterschied im wesentlichen in einem Ueberwiegen oder Hervorstechen eines der Elemente der Wortvorstellung und wahrscheinlich auch in den anatomischen Substraten der Associationsbahnen.

[1] B. Erdmanns Logik, § 11.

Druck von Ehrhardt Karras, Halle a. S.

ABHANDLUNGEN

ZUR

PHILOSOPHIE

UND IHRER GESCHICHTE

HERAUSGEGEBEN

VON

BENNO ERDMANN.

Neuntes Heft

EDUARD VON MAYER:

Schopenhauers Aesthetik und ihr Verhältnis zu den ästhetischen Lehren Kants und Schellings.

HALLE A. S.
MAX NIEMEYER
1897

SCHOPENHAUERS AESTHETIK

UND

IHR VERHAELTNIS ZU DEN AESTHETISCHEN LEHREN KANTS UND SCHELLINGS

VON

Dr. EDUARD von MAYER.

HALLE A. S.
MAX NIEMEYER
1897.

Motto:

Pour décider, qu'un auteur se contredit, il faut qu'il soit impossible de le concilier.

Vauvenargues.

Des Menschen Thaten und Gedanken, wisst!
Sind nicht wie Meeres blindbewegte Wellen.
Die innre Welt, sein Mikrokosmos, ist
Der tiefe Schacht, aus dem sie ewig quellen.

Schiller.

Vorrede

Es ist stets ein gewagtes Unternehmen, dem inneren Werdegang eines sachlich geschlossenen Gedankenbaues nachzuspüren. Es ist dies aber trotzdem berechtigt, vor allem, wenn es dadurch gelingt, Widersprüche in dem Ganzen, die unvereinbar scheinen, wenn auch nicht aufzuheben, so doch auf eine einheitliche Tendenz zurückzuführen.

Mehr als einmal sind Schopenhauer die Inkonsequenzen seines Systems vorgeworfen worden (1), und besonders in Bezug auf seine Aesthetik. Aber die tiefe innere Konsequenz seiner Gedanken wird klar, wenn man die Philosophie Schopenhauers durch seine Persönlichkeit interpretiert. Um ein Bild zu gebrauchen: der Pessimismus Schopenhauers ist der Grundton mit dem als Obertöne die einzelnen untereinander abweichenden Lehren harmonieren. Es gilt also Schopenhauers Philosophie nicht sowohl nachzudenken, als in ihrem Werden nachzuempfinden.

Meine Hauptaufgabe habe ich darin gesehen, Schopenhauers Aesthetik nach ihrer inneren Beziehung zu seinen anderen Lehren zu deuten. Dazu sollte mir auch die Vergleichung seiner Aesthetik mit denen Kants und Schelling dienen, oder richtiger, seiner selbst als Aesthetikers mit Kant und Schelling als Aesthetikern. Gerade die vielfache Uebereinstimmung mit Beiden zeigt durch den verschiedenen Zusammenhang, durch

den verschiedenen Nachdruck, der auf das eine oder andere Moment gelegt wird, dass seine Aesthetik nicht ein „fremdes Pfropfreis auf dem Stamm seiner Metaphysik“ ist (2), sondern ein ursprüngliches und notwendiges Glied des Ganzen, emporgewachsen aus dem gemeinsamen Mutterboden seiner Persönlichkeit.

Inhalts-Uebersicht

		Seite
Kapitel I.	Allgemeiner Gesichtspunkt. Uebersicht der ästhetischen Theorien von Plato bis Schopenhauer	1—10
„ II.	Schopenhauers Stellung zu Kant und Schelling. Sein Pessimismus	11—18
„ III.	Schopenhauers Erkenntnistheorie, Metaphysik der Natur und Ethik	19—26
„ IV.	Schopenhauers Aesthetik	27—45
„ V.	Genialität der Centralbegriffe von Schopenhauers Aesthetik	46—50
„ VI.	Kants Kritik der Urteilskraft und Schopenhauers Stellung zu ihm	51—63
„ VII.	Schellings Philosophie der Kunst, Schopenhauers Stellung zu ihm	64—72
„ VIII.	Zusammenfassender Rückblick und Kritik	73—77

Dem entsprechen aber auch, wie ich glaube, die Angaben vieler Menschen, die es nicht leicht finden, zu entscheiden, ob nicht stets motorische Elemente neben den akustischen in ihren Wortvorstellungen vorhanden sind.

Sieht man von den blossen Erinnerungsvorstellungen ab, so darf man allgemein sagen, dass die Worte im praktischen Sprachgebrauch 1. Allgemeinvorstellungen sind, insofern sie die gemeinsamen Merkmale wiederholt gesprochener Wörter enthalten; 2. dass die Worte abstrakte Allgemeinvorstellungen sind, in denen die gleichen Merkmale des wiederholt Wahrgenommenen einen wechselnden oder dynamischen Hintergrund[1] des Verschiedenen zeigen, einerseits des Hervorstechenden unter den vier Wortelementen, anderseits aller der verschiedenen Wortelemente in wechselnder Zusammensetzung.

Es wäre dementsprechend durchaus untreffend, die normalsinnigen Menschen Akustiker, Optiker und Motoriker in dem Sinne zu nennen, dass das eine oder das andere Element ausschliesslich die Wortvorstellungen ausmachte. Vielmehr liegt der Unterschied im wesentlichen in einem Ueberwiegen oder Hervorstechen eines der Elemente der Wortvorstellung und wahrscheinlich auch in den anatomischen Substraten der Associationsbahnen.

[1] B. Erdmanns Logik, § 11.

Druck von Ehrhardt Karras, Halle a. S.

sich, von individuellen Ausnahmen abgesehen, naturgemäss dem Philosophen zuletzt auf; in erster Linie stehen Physik, Erkenntnistheorie und Ethik. Sie ist ein später Schössling. Das zeigt auch die Geschichte der Philosophie.

Aesthetik im Altertume

Das Altertum ist bei all dem überreichen Stoff, der zu Gebote stand, nicht über vereinzelte Bemerkungen hinausgelangt.

Für Plato (4) fällt das Schöne ganz mit dem Göttlichen, mit der Idee des Guten zusammen und ist dementsprechend auch gestaltlos, stofflos, farblos. Diese ewige Schönheit hat die Seele im vorirdischen Leben erblickt, und wenn der Mensch an sie erinnert wird, befällt ihn heiliger Wahnsinn. Darum ist empirisch schön ein Ding, aus dem diese ewige Schönheit liebreizend hervorleuchtet.

Aristoteles (5) so hoch er auch die Kunst schätzt, hat das eigentliche Problem doch gar nicht berührt. Seine Poetik ist der Versuch einer Kunstlehre, eine Analyse des dramatischen Materials, das ihm in Athen so nahe zur Hand lag. Noch weniger interessierte diese Frage die stoischen und epikuräischen Philosophen. Der letzte grosse Philosoph des Altertums endlich, Plotin (6) sieht mit Plato das Urschöne im göttlichen Geiste, in den Ideen. Und nur Abschattungen dieser verleihen den Körpern ihre Schönheit.

Dem Mittelalter lag nichts ferner, als Untersuchungen dieser Art.

Nur von Augustin (7) wissen wir, dass er auch diesem Problem sich zugewandt. Aber da sein Werk verloren gegangen ist, ist unsere Kenntnis seiner Ansichten darauf beschränkt, dass er in der Einheit (wohl der Teile) die Schönheit der Form gesucht hat. Thomas von Aquino sei nur erwähnt. Die wunderbare Blüte der italienischen Renaissance endlich fiel in eine Zeit des Tiefstandes philosophischer Spekulation. So sehr auch neuplatonische Elemente wirksam waren, so waren sie es doch nur auf den Ideengehalt der Werke; die ästhetische Reflexion beschränkte sich auf technische Probleme.

Aesthetik im 17. Jahrhundert

So beginnt denn die Aesthetik, wenn auch vorläufig nur in Ansätzen eigentlich mit der Epoche Ludwigs XIV. (8). Die Blüte der Litteratur hatte ein lebhaftes Interesse an ästhetischen Dingen in den gebildeten Kreisen wachgerufen, aber natürlich konnte aus ihnen kein ernsthafter Versuch einer wissenschaftlichen Aesthetik hervorgehen. Diderot nennt Corneilles Abhandlung über seine eignen Dramen misslungen und langweilig. Die allgemeinen gesellschaftlichen Verhältnisse, der Einfluss des Hofes vor allem, gab dem Interesse bald noch mehr nur den Charakter eines geistreichen, eleganten Getändels. Von einem gebildeten Kavalier wird ein gewisses Verständnis für das Schöne in Kunst und Natur, Geschmack, — wie es hier zuerst genannt wurde — vorausgesetzt, aber auch nicht mehr. So kommt es denn auch jetzt noch nicht zu einer wissenschaftlichen Durchbildung. Die philosophierenden Köpfe zweiten und dritten Ranges, welche sich auch über das Schöne Rechenschaft abzulegen suchen, bleiben an der Oberfläche des Problems haften. Die ersten Geister der Zeit aber, Malebranche, Leibnitz, Locke, — von Spinoza gar nicht zu reden — hatten mit anderen, wichtigeren, tiefer gehenden Fragen zu thun. Die neuerstandene Philosophie selbst war eben noch nicht so weit gediehen, gereift, gefestigt, dass sekundäre Probleme sie hätten beschäftigen können. Und doch geht auf diese Männer die ernsthafte Aesthetik zurück, als es endlich zu einer solchen kommt.

Wie die englischen und durch Condillac auch die französischen Denker des achtzehnten Jahrhunderts auf dem Lockeschen Empirismus fussen, so geht auch der Anfang der deutschen Aesthetik auf Leibnitz zurück. Denn aus der Wolffischen Schule — und damit unter dem Einflusse Leibnitzischer Ideen stehend — ist der erste Versuch einer wissenschaftlichen Behandlung hervorgegangen.

Aesthetik in Deutschland

Als A. G. Baumgarten (9) 1750 das Werk herausgab, das die neue Wissenschaft zugleich inaugurierte und benannte,

glaubte er, sein Beginnen vor der gelehrten Welt entschuldigen zu müssen.

Er betont, dass der Philosoph doch auch ein Mensch sei, dem kein Gebiet der menschlichen Erkenntnis fremd bleiben dürfe. Habe auch die deutliche (Vernunft-) Erkenntnis bei weitem den Vorzug, so sei doch die undeutliche (Sinnes-) Erkenntnis eine Vorstufe, die, unter Anleitung von Regeln gebraucht, sich zur deutlichen werde erheben können. Endlich beabsichtige er nicht die niederen Kräfte, das „Fleisch", zu erregen und zu bestärken, sondern sie zu beherrschen und sie vor Abwegen zu bewahren. Diese Zaghaftigkeit ist nur allzu verständlich. Noch lagen ästhetische Dinge der deutschen gebideten Welt zu ferne. Noch gab es keine Kunst, die den Anspruch hätte erheben können, dass man mit ihr rechne und sie eine bedeutende Rolle im öffentlichen Leben spielen lasse. Die plastischen Künste lagen ganz darnieder; schüchtern nur regte die Dichtkunst ihre Schwingen: noch getraute sie sich nicht, frei emporzufliegen. Vom Theater endlich war der Hanswurst kaum erst verjagt. Das Zeitalter Friedrichs des Grossen hatte eben begonnen. Noch war das Selbstbewusstsein des deutschen Volkes nach hundertjähriger Ohnmacht nicht wiedererstanden; noch gab es keine reifen, schöpferischen Kräfte. Und hätte es welche gegeben, wo hätten sie Mut und Freudigkeit, Anregung und Verständnis zum Schaffen finden sollen? Wer geistige Interessen besass, flüchtete sie aus dem verwilderten Deutschland hinüber in die französische Kultur. Die Philosophie endlich ward nicht müde, ihre dogmatischen Spekulationen einer rationalen Theologie und Psyhologie zu wiederholen oder in trocknem, weitschweifigen Schematismus ihre Aufgabe zu sehen; ihr wesentlicher Zweck war aber ein seichtes Moralisieren. Kein Wunder, dass auch die erste Aesthetik so kümmerlich war.

Baumgartens prinzipielle Erörterung der Schönheit ist kurz genug. Er begnügt sich damit, die Schönheit für sinnlich — also undeutlich — erkannte Vollkommenheit zu erklären (10). Seine weitere Aufgabe sieht er in detaillierter Analyse ihm schön dünkender Einzelheiten der Klassiker, wie ja auch eigentlich ihm die Anleitung zum schönen Denken, zur ästhetischen Beurteilung als sein Ziel vorschwebt. Der Begriff der Kunst

im heutigen Sinne fehlt ihm vollständig. Der Begriff der Vollkommenheit weist auf Wolff zurück (11). Der erste Keim aber dieser Ansicht liegt bei Leibnitz. Dieser führt das Vergnügen an der Musik auf ein Zählen der Schwingungen zurück, das die Seele unbewusst vornehme, und vermutet das Gleiche für das Vergnügen, welches der Anblick harmonischer Verhältnisse gewährt (12). Er knüpft also das ästhetische Wohlgefallen an seine „petites perceptions", an die verworrene Erkenntnis an. Damit ist aber die Ansicht Baumgartens, der die Schönheit von den niederen Erkenntniskräften abhängig sein lässt, angebahnt.

Baumgartens Schule

Diese Ansicht war von vorne herein nicht entwicklungsfähig: sie bleibt einmal ganz an der Oberfläche haften, andererseits führt sie den so nichtssagenden als vieldeutigen Begriff der Vollkommenheit ein. Daher behalten Baumgartens Schüler im wesentlichen seine Formulierung bei und verlieren sich in ausführlichen poetisch-technischen, registrierenden Compendien.

Gleich der nächste Nachfolger, G. F. Meier (13), erklärt die Aesthetik für die Wissenschaft der Regeln, nach welchen die sinnliche Erkenntnis verbessert werden muss. Seine Aesthetik ist recht eigentlich eine Anleitung zur Kunst. Der erste Grundsatz aller schönen Wissenschaften und Künste lautet nach ihm: „Die sinnliche Erkenntnis sei so schön als möglich". Ziemlich formalistisch werden sodann die einzelnen hervorstechenden Momente empirischer Schönheit klassifiziert.

Für Sulzer (14) liegt das Schöne zwischen dem Guten (d. h. dem Nützlichen) und dem Vollkommenen. Er stellt einmal die Schönheit zur Vollkommenheit in Beziehung, so dass jene dieser gleichkommt, sofern sie nicht erkannt, sondern ihrer Wirkung nach empfunden werde. Sodann unterscheidet er aber auch das Schöne vom Guten: dieses gefalle seines Stoffes wegen, jenes bereite durch seine Form Vergnügen.

Eberhard (15) endlich, der letzte Ausläufer dieser Schule von Aesthetikern, der in weitschweifigen Briefen seine Lehren vorträgt, sucht das ästhetische Wohlgefallen in einer leichten Beschäftigung der Seelenkräfte. Schön ist ihm, was den deut-

lichen Sinnen (d. h. dem Gesicht, dem Gehör und dem Tastsinn) Vergnügen macht; Schönheit ist äussere Vollkommenheit.

Alle diese Männer sind darin einig, dass die Schönheit auf der Mannigfaltigkeit beruhe, aber auf einer geordneten Mannigfaltigkeit, demnach auf der Einheit der Teile u. s. w.

Kritik der Urteilskraft

Noch war es zu früh für eine Aesthetik. Vierzig Jahre nach Baumgartens Aesthetik erschien die Kritik der Urteilskraft. Diesmal war es ein anderes Unternehmen, denn eine originale, gediegene, energische Philosophie machte sich an das Problem. In der Zwischenzeit war für die Aesthetik nur wenig gethan.

Winkelmann, Mengs, Lessing, Herder, sie hatten bei all ihrem feinsinnigen Kunstempfinden keinen festen Grund zu legen vermocht. Sie waren nicht über geistvolle, zum Teil auch tiefgehende Appercus hinausgelangt. Ihre Theorieen stehen vielfach unter dem Einfluss der englischen Aesthetiker, Hutchesons (16) und Burkes (17). Jener nahm einen eignen inneren Sinn zur Wahrnehmung des Schönen an. Diesem zufolge erregt das Schöne, indem es den Menschen anzieht, den einen der beiden menschlichen Grundtriebe, den Geselligkeitstrieb, während das Erhabene mehr zu dem andern, dem Selbsterhaltungstriebe in Beziehung stehe.

Um so mehr aber war die Kunst selbst gediehen, ja, sie war in etwa dreissig Jahren zu einer ungeahnten Höhe und Entfaltung emporgestiegen. Kant hat freilich für seine Aesthetik nur zum geringsten Teile lebendige Anregung aus diesem Blühen genommen. Ueber Wieland ging seine Kenntnis der deutschen Litteratur nicht hinaus (18), und zu wirklicher Kunstanschauung konnte er in Königsberg nicht gelangen. So blieben ihm denn die spärlichen Schönheiten der Natur seiner Heimat die einzige Quelle seiner ästhetischen Forschungen. Seine Aesthetik selbst bleibt zwar noch in erkenntnis-theoretischem Formalismus stecken, aber sie wies den Weg, auf dem das Ziel erreicht werden konnte.

Fichte fand trotz seiner nahen Beziehungen zu Goethe und Schiller diesen Weg nicht, da ihm jedes Kunstverständnis

abging. Goethe selbst ist nie ein Freund von Doctrinen gewesen; er hat es immer verschmäht, hinter den Erscheinungen, den Urphänomenen, einen eigentlichen Kern zu suchen. Die bedeutsame Erscheinung war ihm eine Durchdringung von Inhalt und Form. Mit der ästhetischen Anschauung begnügte er sich. Die Reflexion über das Aesthetische fiel um so mehr Schiller (19) zu. Aber er blieb auf dem Boden der Kantschen Philosophie stehen, welche die Ethik zu sehr zum spiritus rector hat. Er vermochte das Schöne nicht rein zu scheiden, weder von dem unmittelbaren Gebiet der Sittlichkeit noch von der psychologischen Formalistik. „Auf den Charakter, sagt er, durch Reinigung des Gefühls hinzuwirken ist Geschäft der ästhetischen Kultur“... „Bei dem Schönen fängt die Vernunft an, in das willkürliche Spiel der Phantasie ihre Gesetzmässigkeit zu mischen“... „Durch die Empfindung des Schönen wird also ein Band zwischen der sinnlichen und geistigen Natur des Menschen geflochten“... „Der Geschmack giebt also dem Geist eine für die Tugend zweckmässige Stimmung“... Die Freiheit des Geistes (im Kantschen Sinne) wird bei dem Schönen in die Sinnenwelt eingeführt“. Bei den Schlegels (20) überwog das kritisch-satirische Vermögen das wirklich prüfende und schaffende. Sie geben in gewissem Sinne der Fichteschen Wissenschaftslehre ihr ästhetisches Komplement; doch sind ihre Anregungen und Ideen erst in Schelling fruchtbar geworden, der ja auch Fichtes Schüler war.

Schelling

Erst Schelling hat ein philosophisches Facit der Kunst gezogen. Selbst Dichter, dem Kreise der älterere Romantiker eng befreundet, war er in der Verehrung Goethes, Shakespeares, der Antike aufgewachsen, ein Zeitgenosse, ein Kind der blühendsten Periode der deutschen Litteratur. Deshalb ist eigentlich er der erste, der eine wirkliche Aesthetik geschaffen hat.

Schopenhauer

Aehnlich günstig lagen die Verhältnisse für Schopenhauer. Von Natur aus überaus empfänglich für ästhetische

Eindrücke, Sohn einer schöngeistigen Frau, genoss er in der Jugend schon das Schöne in Kunst und Natur in vollen Zügen. Es war ihm vergönnt in unmittelbarer Nähe Goethes zu sein, ja mit ihm umzugehen. Endlich als er sein Hauptwerk vollendete, lebte er im Elbflorenz, im Verkehr mit Ludwig Tieck und geistesverwandten Männern. So war er denn in eminentem Masse dazu befähigt, in das ästhetische Problem einzudringen. Und gerade, wenn man ihn mit Schelling und Kant auf die Uebereinstimmungen und die Gegensätze hin prüft, so zeigt sich der Einfluss jener obenerwähnten drei Hauptfaktoren. An seiner Aesthetik wird vor allem die bedeutende Rolle klar, welche das Persönliche im Denker spielt. Und dadurch fällt ein Licht auf das tiefe Geheimnis einer Weltanschauung überhaupt.

Kapitel II

Schopenhauers Stellung zu Kant und Schelling. — Sein Pessimismus

Schopenhauers allgemeine Stellung zu Kant und Schelling

Schopenhauer steht zu Kant und Schelling, vor allem in Bezug auf seine Aesthetik, gewissermassen im Verhältnis einer Synthese. Wesentliche Elemente derselben sind in den Systemen Beider getrennt enthalten. Während er aber die kritischen Elemente seiner Philosophie von Kant als Schüler übernommen hat, fällt er in dogmatischen Punkten so häufig mit Schelling zusammen, nicht weil er sie von ihm erhalten hat, sondern weil ihre Naturen so viel Verwandtes haben. Schelling ist der Philosoph der Romantik, die in ihrer Grundtendenz, darin ein Sprössling der Sturm- und Drangperiode, der Kultus der selbstherrlichen Individualität ist. In Kant gipfelt der Rationalismus, der in erster Linie nicht auf dem Individuellen, sondern dem Allgemeinen basiert. Schopenhauer vermittelt Romantik und Rationalismus; denn seiner Natur nach ist er Romantiker, durch seine intellektuelle Erziehung Rationalist, nämlich Kantianer. In ihm durchdringen sich beide Elemente oder, richtiger gesagt, Tendenzen (21). In Kant war der Rationalismus bis zur Selbstaufhebung gelangt. Sein Kritizismus war ein Selbstmord der Vernunft (22). Die Reaktion dagegen trat am stärksten im Schelling'schen absoluten Dogmatismus hervor. Schopenhauer als Romantiker ist auch Dogmatiker; aber er selbst bezeichnet sein System als immanenten Dogmatismus, d. h. als einen Dogma-

tismus innerhalb der Grenzen, die der Kriticismus unwiderleglich gezogen hat. Er fasst seine Philosophie als das Zuendedenken der Kantischen auf und hofft die Rätsel gelöst zu haben, die Kant aufgegeben habe. Allerdings also geht er über Kant hinaus und berührt sich vielfach mit Schelling; im Prinzipe aber bleibt er der Kantischen, kritisch-rationalistischen Methode treu, ganz im Gegensatz zu Schelling, dessen Ausgangspunkt die intellektuelle Anschauung ist. Diese selbst aber ist Gegenpol des gesunden Menschenverstandes, der den vorkantischen Dogmatismus beherrscht. Der Kritizismus ist wesentlich analytisch-zerlegend, der Dogmatismus (wenigstens so lange er original ist) synthetisch-produktiv. Jener sucht das Subjekt objektiv zu fassen, indem er dessen Anmassungen auf ihre Berechtigung hin prüft, also das Subjekt am Objekt misst; dieser statuiert das Subjekt als Norm des Objektiven, ja das Objektive als Ausfluss des Subjektiven. Der Kritizismus ist objektiv und hat zum Gegenstande das Subjekt; der Dogmatismus stellt sich auf das Subjekt als das absolut Primäre und betrachtet das Objektive. Daher ist der erstere Kritik des Erkenntnisvermögens, der letztere Konstruktion des Alls. Auf das Gebiet der Aesthetik übertragen, finden wir bei Kant eine Kritik der ästhetischen Urteilskraft, bei Schelling Philosophie der Kunst, d. h. eine Konstruktion des Universums unter dem Gesichtspunkte der Kunst. Jenen beschäftigt bloss die receptive Seite, diesen vor allen die produktive. Kant untersucht den ästhetischen Genuss auf seine Bedingungen hin, Schelling interessiert das Entstehen des Kunstwerks, das Schaffen.

Wie in so vielen Punkten verbindet Schopenhauer Beide. Als Romantiker, d. h. im weitesten Sinne als Persönlichkeit von starken Instinkten, musste ihn das freie Schaffen der Kunst, als Dogmatiker ihr realer Inhalt fesseln. Als kritisch geschulter Philosoph aber beginnt er wie Kant mit der Untersuchung der subjektiven Seite der Schönheit. Mit Schelling ist ihm die Genialität das wesentlichste Moment in der Kunst; mit Kant sieht er die Vorbedingung des ästhetischen Wohlgefallens in dem Zurücktreten des Willens. Aber bei allem Parallelismus im Grossen und Ganzen ist im Einzelnen, in den näheren Bestimmungen, im Zusammenhang der Aesthetik mit den übrigen

Grundanschauungen des Systems eine weitgehende Abweichung von Beiden zu konstatieren.

Schopenhauers Aesthetik im Verhältnis zum übrigen System.

Schopenhauers Aesthetik, so lose sie scheinbar mit seinem übrigen Gedankenbau zusammenhängt, ist dennoch ein wesentliches und wichtiges Stück seines Systems. Sie ist ihm wesentlich, nicht nur, weil sie von denselben Grundgedanken wie dieses getragen wird, sondern vor allem, weil auf ihr sich der Gipfelpunkt des Ganzen, die Lehre von der Verneinung des Willens aufbaut. Sie ist wichtig, denn sie eröffnet uns ein Verständnis Schopenhauers selbst, und damit der inneren Entstehungs- und Entwicklungsgeschichte seiner Philosophie.

Allerdings ist das dritte Buch der „Welt als Wille und Vorstellung" nicht eine Weiterführung der Gedanken der beiden ersten Bücher, sondern gewissermassen ein ganz neuer, von den anderen unabhängiger Anfang. Und doch geht es von demselben Grundgedanken aus, dem Gegensatz von Willen und Intellekt; aber es gelangt zu ganz neuen, unerwarteten Einsichten. Erst von diesen aus wird der scheinbar fallengelassene Grundgedanke des zweiten Buches wieder aufgenommen, und im vierten Buche zu dem erstrebten Ziele weitergeführt: denn die Möglichkeit, dieses Ziel zu erreichen, soll im dritten Buch wahrscheinlich gemacht werden. Ohne das dritte Buch würde das vierte zwar auch möglich sein; aber zweifellos würde es dann noch mehr den Eindruck eines klaffenden Widerspruches machen: so wird es vom dritten Buch präludiert. Das dritte Buch ist ebenso ein Gegenspiel zum ersten, wie das vierte es zum zweiten ist. Im dritten Buche werden unbezweifelte Fakta des Vorstellungslebens, das Gebiet der Kunst, eben durch eine totale Contraposition des bisherigen Gesichtspunktes in Einklang mit dem übrigen System gebracht. Und dadurch soll die Möglichkeit einer eben solchen Contraposition für ein ganz anderes Gebiet, das des Willens, dargethan werden.

Schopenhauers Philosophie ein Ausdruck seines Pessimismus

Schopenhauers Weltauffassung ist in mehr als einer Hinsicht ein Doppelbild. So hält er als Schüler Kants an dem Gegensatz von Erscheinung und Ding an sich fest, und dementsprechend ist ihm die Welt einerseits Vorstellung, andererseits Wille. Alles Wirkliche ist ihm Bejahung des Willens zum Leben, und daneben verlangt und behauptet er eine Verneinung desselben. Der Intellekt, so sagt er, ist ein Werkzeug des Willens, und doch weiss er sich im Momente des Kunstgenusses zu emanzipieren. Das eine Mal ist er streng an seine eigene Wirkungsart, den Satz vom Grunde, gebunden — das andere Mal hat dieser für ihn alle Giltigkeit verloren. Aber nicht folgt aus dieser vielfach hervortretenden Doppelheit, dass sein System als solches innerlich widersprechend wäre. Sein System giebt nur dem Zwiespalte einen Ausdruck, der dem Schopenhauerschen Grundpathos wesentlich und eigentümlich ist, dem Pessimismus.

Aus dem Pessimismus, und zwar aus dem spezifisch Schopenhauerschen heraus, lässt es sich verstehen, wie es zuging, dass Schopenhauer bei all seinem scharfen Geiste die sogenannten Widersprüche seines Systems nicht als solche empfand. Mehr noch: es lässt sich begreifen, wie er notwendig dazu kommen musste, solche feindliche Gedanken zu einer Weltauffassung zu vereinigen und sogar absichtlich den klaffenden Bruch zu betonen. Er sah ihn sehr wohl, aber deutete ihn nicht als Mangel seiner Auffassung der Welt, sondern der Welt selbst.

Seine Philosophie ist eben in eminentem Masse ein allerpersönlichstes Manifest. An ihm wird klar, dass es nicht der „reine" Intellekt ist, der sich objektive Weltbilder zurechtzimmert. Aus aller Erfahrung des Lebens werden eben nur die Erlebnisse sich zu dauernden, integrierenden, leitenden Ansichten im Bewusstsein verdichten, welche mit den Grundinstinkten des ganzen Menschen harmonieren. Gegen Schopenhauer behält in diesem Punkte seine eigne Lehre recht. Nicht eine adäquate, weil intuitive, unindividuelle Erkenntnis hat er in seinem System niedergelegt, sondern sein Wille war es, der dem Intellekt ohne dessen Wissen die Richtung vorschrieb.

Dieser Wille war der Resonator, der aus tausend flüchtigen Gedanken diejenigen herausfand, in welchen seine eigne Stimmung vibrierte. Sie hob er zu voller Deutlichkeit, sie wurden durch ihn zu beredten Offenbarungen der Welt, während alle anderen, alle fremdartigen Gedanken verblassen und verstummen mussten. (Dass der Wille den Intellekt auch bei dessen rein theoretischen Aufgaben beeinflusst, hat übrigens auch Schopenhauer selbst bemerkt, aber nicht gegen sich selbst gewandt, 23). So kam Schopenhauer durch eine unbewusste Auslese der seinem Wesen — im eigentlichsten Sinne des Wortes — sympathischen Gedanken zu seiner Wahrheit. Nicht wie die Welt ist, sondern wie er wünschte, dass sie nicht sei, zeigt er sie uns. Seine positiven Wünsche aber spiegeln sich in dem Gipfelpunkt seiner Lehre.

Er glaubte an die Möglichkeit der Willensverneinung, weil er sie erhoffte. Seine Philosophie war seinem Gemütsbedürfnisse entsprungen. Nicht unbeachtet darf es bleiben, dass er, der Feind aller dogmatischen Religion, für Buddha eine fast religiöse Verehrung empfand (24). In ihm glaubte er seine Hoffnung verwirklicht zu sehen; Buddha war ihm eine feste Zuversicht, dass der Wille zu überwinden sei.

Die idealistischen Elemente seiner Philosophie

„In meinem 17. Jahre, sagt Schopenhauer, ohne alle gelehrte Schulbildung wurde ich vom Jammer des Lebens so ergriffen, wie Buddha ....." (25).

Der Pessimismus, der so früh in ihm Wurzel fasste, ist bei allen seinen philosophischen Studien sein Leitinstinkt geblieben. Aus den Werken der Philosophen, aus seinen Lebenserfahrungen las er nur das heraus, was seinem Pessimismus Nahrung gab oder ihm einen Ausblick in eine Welt ermöglichte, die nicht die wirkliche war: denn die wirkliche war ihm die notwendige Stätte alles Elends (26). So eignete er sich Platos Ideenlehre an; so gewann ihn die Kantische Lehre von der Welt der Dinge an sich (27); so begeisterte er sich für die Vedantaphilosophie. Daher auch sein Hass gegen jede Lehre, die keine Metaphysik, kein Jenseits im weiteren Sinne, anerkannte. Daher seine Aversion gegen den Satz „πᾶν θεός" des Pantheis-

mus; daher seine Verachtung eines Systems, in dem das Werden, die zielbewusste Veränderung ein so wesentliches Moment war, wie in dem Hegelschen. Das Christentum lehnte er nur der jüdischen, theistischen, optimistischen Elemente wegen ab; die asketische, weltverneinende Tendenz desselben verehrte er (28). Plato, Kant, die Indier — auf sie gehen die Grundpfeiler seines ganzen Gedankenbaus zurück. Ob er die Lehren richtig — d. h. im Sinne ihrer Urheber — verstanden hat, ob er sie sich assimiliert — d. h. im Sinne seines ganzen Empfindens umgedeutet hat — ist eine andere Frage. Fremde Lehren konnte er jedenfalls nur so weit übernehmen, als sie irgendwie zu Gunsten der pessimistischen Tendenz seines Wesens sich verwerten liessen. Und dazu eigneten sich in besonderem Masse die idealistischen Philosopheme Platos, Kants und der Indier, wie überhaupt jede Ansicht, die den Dingen gegenüber eine gewisse Doppelheit des Gesichtspunktes gestattete. Denn eine Doppeltendenz hat der Pessimismus. Die eine lenkt die Aufmerksamkeit in einseitigster Weise auf die grausige Realität des Elends hin; die andere lässt in der Wirklichkeit, in der realen Welt, die Quelle dieses Elends erblicken, und treibt zur Verzweiflung, zur Resignation oder zu dem Glauben an die Möglichkeit einer idealen Ordnung der Dinge, an eine transscendente Wirklichkeit.

Diese Doppeltendenz charakterisiert die ganze eigene Philosophie Schopenhauers. Sie ist ein Ganzes in einander verwobener, einander beeinflussender Anthithesen, in denen sich der innere Widerspruch, die Zerrissenheit der Welt bewusst spiegeln soll. Schon sein Grundgedanke enthält die Gegenüberstellung von Wille und Intellekt. Nennt er doch auch selbst die „Zerlegung des bis dahin einfachen Ich in Wille und Erkenntnis" den „Wendepunkt" seiner Philosophie (29). Dieser Gegensatz ist darum konstant: er durchzieht als roter Faden das Ganze.

Die erste Antithese: Erkenntnistheorie

Da finden wir also zuerst die Welt als Wille und als Vorstellung. Schon die Vorausstellung des Willens im Titel seines Werkes zeigt, dass diesem ein besonderer Wert zukommt;

denn die systematische Darstellung beginnt mit der Welt als Vorstellung, und insofern gebührte ihr der erste Platz. Und in der That: die Welt als Wille nimmt vor der Welt als Vorstellung den höheren Rang ein; denn diese, die Erfahrungswelt, fällt mit der Kantischen Erscheinungswelt zusammen, jene soll die Welt der Dinge an sich sein.

Die Welt als Vorstellung — das ist die wirkliche Welt, wie sie in Raum und Zeit ausgebreitet, von dem Gesetze des zureichenden Grundes zusammengehalten ist.

Die Welt aber, soweit sie eben nicht zur Vorstellung gelangt, ist Wille. Die Welt als Wille ist frei von den beschränkenden Formen, die dem Intellekt eigentümlich sind; sie ist die eigentliche Welt, die Welt an sich. Die Welt als Wille ist, die Welt als Vorstellung scheint zu sein. Dies ist die erste Doppelansicht, zu der Schopenhauer von seinem Pessimismus geführt wurde. Sie bildet den Inhalt des ersten und zweiten Buches, den ersten Hauptteil seiner Philosophie, die Erkenntnistheorie.

Die zweite Antithese: Metaphysik der Natur und Ethik

Aber hierbei konnte er nicht stehen bleiben. Allerdings war nun mit der ganzen Wirklichkeit auch das Elend zur blossen Erscheinung reduziert. Aber das genügte nicht. Gerade den Willen, der das Jenseits der Erscheinung war, fühlte Schopenhauer als den Urheber aller Qual. Das drängte zu einer neuen Antithese. Der Wille selbst musste sich aufheben lassen; das Leben, in und an dem er das Uebermass von Leid wirkte, musste er verneinen können, wie er es bisher bejaht hatte. Darum durfte der Bann, der ihn zu immer neuer Bejahung zwang, nicht absolut unzerreissbar sein. Und diesen Bann fand Schopenhauer in dem Gesetz des zureichenden Grundes. Hiess die erste Parole: „Weg von der Welt der Erscheinung, hin zur Welt des Dinges an sich", so lautet die neue: „Befreiung vom Satz vom Grunde." Diese zweite und (für Schopenhauer) eigentlich wichtigste Antithese ist das Thema seines ganzen Werkes. Die eine Seite bilden die beiden ersten Bücher als Ganzes, die Andere ist in den beiden letzten enthalten; aber in jener ist der Kernpunkt das zweite Buch, in dieser — das vierte. —

Metaphysik der Natur, Darstellung des Willens in seiner vollen Bejahung des Lebens — und asketische Ethik, der Weg zum ersehnten Ruheziele, treten sich hier gegenüber.

Die dritte Antithese: Aesthetik

Die beiden Elemente aber, die in ihrer Vereinigung die Welt bilden, wie sie unter der Botmässigkeit des Satzes vom Grunde ist, der Wille und der Intellekt — sie bleiben auch in der befreiten Welt bestehen. Ist die Befreiung des Willens, der Gipfelpunkt des ganzen Systems, die Ethik, im letzten Buche niedergelegt, so ist die Befreiung des Intellekts, die Aesthetik, im dritten enthalten. So finden wir denn in der Aesthetik Schopenhauers eine dritte Antithese, oder, wenn man will, eine Integration der zweiten durch die erste, der antithetischen Schlussansicht durch den antithetischen Grundgedanken. Die Aesthetik schildert uns den Intellekt in der doppelten Befreiung vom Willen und vom Satz vom Grunde. Die erstere zeigt uns die Seligkeit, wie das Verstummen des Willens sie zur Folge hat, und giebt uns damit einen Hinweis, eine Vorempfindung der gänzlichen Aufhebung des Willens. Die letztere überzeugt uns von der Möglichkeit den dämonischen Bann zu brechen, der den Willen an seiner Umkehr hindert; sie giebt einen Ausblick in die völlige Erlösung. So ist denn die Aesthetik ein überaus wichtiger Bestandtheil der Schopenhauerschen Philosophie. Nur wenn man den inneren Zusammenhang, die vereinigenden Grundtendenzen übersieht, scheint die Aesthetik ein unwesentliches Intermezzo. Es ist das dritte Buch ein Zwischenspiel, aber ein tief bedeutsames, es ist die Ouverture zum letzten Buche, zu den letzten Resultaten der Philosophie Schopenhauers. Gerade in der Aesthetik liegt die mögliche Lösung so vieler Antithesen angedeutet. Sie eröffnet darum auch das Verständnis des inneren Wesens und Werdens des ganzen Systems und bahnt damit seine einheitliche Erklärung an. Innerlich berechtigt und motiviert ist darum auch die Architektonik des ganzen Werkes.

Kapitel III

Schopenhauers Erkenntnistheorie, Metaphysik der Natur und Ethik

Schopenhauers erste Antithese

Schopenhauer sucht die Welt aus dem Menschen zu erklären, in welchem er die höchste, deutlichste Offenbarung ihres innersten Wesens sieht. Er weist nicht den Menschen als Mikrokosmos, sondern die Welt als „Makranthropos" nach (30). So geht er denn von dem Selbstbewusstsein aus, das den Menschen sich selbst ausser als Erkennenden nur noch als Wollenden zeige. Das Ich besteht aus der wunderbaren Verknüpfung des Willens und Intellekts; so ist auch die Welt — Wille und Vorstellung. An sich ist die Welt Wille; auch der Intellekt ist nur eine seiner Gestaltungen, er ist der Wille zum Erkennen Für den Intellekt jedoch ist die Welt nicht Wille, sondern Vorstellung. Als Vorstellung aber ist sie den Bedingungen des Erkennens unterworfen, ist sie relativ, ist sie Erscheinungswelt.

Die Welt als Vorstellung

Im Momente des Erkennens tritt die Spaltung des einheitlichen Wesens der Welt in Subjekt und Objekt ein; denn „Objekt für ein Subjekt" sein, ist die Grundform alles Erkennens (31). Diese Spaltung ist aber zugleich ein enges Verknüpftsein, ein korrelatives Band. Ohne Objekt kann es kein Subjekt geben, d. h. kein Bewusstsein ist ohne konkreten Inhalt. Gleichfalls jedoch ist kein Objekt ohne Subjekt, d. h. es giebt ein solches nur, insofern der Intellekt nach den ihm eigentümlichen Gesetzen, in den ihm eigentümlichen Formen sich ein Bild komponiert. Daraus folgt aber, dass die Welt als

Vorstellung, wie sie nur in und durch den Intellekt wirklich wird, so es auch nur für ihn ist. Nur ein empirisches, bedingtes, ein Scheindasein also, und bedingte, Scheingültigkeit kommen ihr zu (32).

Aber nicht nur als Vorstellung überhaupt ist die Wirklichkeit eine Welt der Erscheinung. In ihrer speziellen Erscheinung tritt ein zweites Moment auf, das nur noch mehr dazu dient, ihren eigentlichen Kern, das Wesen der Welt, den Willen zu verschleiern.

Es ist dies der Satz vom zureichenden Grunde, der jedes individuelle Erkennen in vierfacher Weise bestimmt und die durch Raum, Zeit und Kausalität zerplitterte Masse der Einzelerscheinungen zu einem Gesamtbilde vereinigt (33).

Der Satz vom Grunde

Als dem Satz vom zureichenden Grunde des Seins unterstehen ihm zuerst Raum und Zeit, die Formen der reinen Sinnlichkeit. An ihnen zeigt er wie jedes individuelle Element der Welt als Vorstellung nicht in sich, sondern ausser sich die Bedingung seiner Sonderexistenz, seiner Erscheinung hat. In seiner konkreten, raumzeitlichen Form ist jedes Ding einmal in die endlose Succession eingereiht, die das Wesen der Zeit ausmacht, d. h. zeitlich bestimmt durch den Ablauf aller früheren Augenblicke. Andererseits ist es in den unendlichen Raum eingebettet, und die Gestalt jedes seiner Teile ist bedingt durch die Lage aller anderen, wie seine Lage selbst durch die aller andern Dinge im Raum.

Als Satz vom zureichenden Grunde des Werdens, zweitens, beherrscht er den Verstand, dessen apriorische, d. h. wesenseigentümliche, und einzige Funktion die Kausalität ist. Sie ist das Beziehen der raumzeitlich orientierten Empfindungen, als Wirkungen, auf Ursachen überhaupt, d. h. das Projizieren dieser Empfindungen in eine Aussenwelt. Der Satz vom Grunde des Werdens verknüpft demnach die Einzelerscheinungen zu einem einheitlichen Gewebe unerbittlich notwendigen Geschehens. Keine Veränderung, die nicht von einer endlosen Kette vorhergehender Veränderungen erst ermöglicht und zugleich gefordert würde, die nicht selbst notwendig die Ursache neuer, nach

allen Richtungen verlaufender und sich verzweigender Reihen von Vorgängen würde. So wird jede Einzelerscheinung zu einem Zwischengliede, und die Signatur des Ganzen wird der Wechsel, die Vergänglichkeit, die Nichtigkeit.

Der Satz vom zureichenden Grunde der Erkenntnis, drittens, verdammt den Intellekt zur Hilflosigkeit, sobald er sich im Bestreben umfassender Erkenntnis oder auch nur im Dienste komplizierter praktischer Bedürfnisse, von den anschaulichen Einzelvorstellungen losreist, die ihn an die enge Gegenwart ketten. Sobald er, als Vernunft, die abstrakten Begriffe zu Objekten hat, verliert er die unmittelbare, unbezweifelbare Gewissheit der Anschauung. Nur durch endlose Beweise kann er sie wiedergewinnen, die in letzter Instanz doch die Anschauung als Bürgen für die Richtigkeit der Erkenntnis zu Hilfe rufen. So ist jeder Begriff abhängig von einer Unzahl anderer; er besitzt keine Selbständigkeit, er ist nur durch andere, er ist nur relativ.

Als Satz vom zureichenden Grunde des Handelns endlich erstreckt er diese Relativität auch auf das Selbstbewusstsein; auch der Mensch selbst, sofern er sich Objekt ist, sofern er sich als Willen erkennt, ist nur eine Kette streng notwendiger einzelner Willensakte. Das Gesetz der Motivation gliedert sie an das Geschehen der Aussenwelt an, denn der Wille muss sich so äussern, wie das Motiv verlangt, sobald und so oft es auf ihn einwirkt.

In vierfacher Weise fügt also der Intellekt jedes Objekt in die Gesamtheit der anderen ein, und erst dieses unentwirrbare Netz von Beziehungen ist die empirische Vorstellungswelt, die Wirklichkeit. So ist denn die Welt als Vorstellung, wie der Satz vom Grunde sie gestaltet, durchaus kein Ausdruck des wahrhaft Seienden: sie ist nur eine Täuschung der Sinne, ein Blendwerk des Intellekts, die Verkörperung der Endlichkeit und Nichtigkeit, ein Werk der Maja (34).

Dieser erkennbaren Welt der Erscheinungen steht aber, als das Jenseits der Subjekt-Objektität, die Welt des Dinges an sich gegenüber, die dem Intellekte unzugängliche Welt als Wille. Denn wie der Mensch ausser seinem Intellekt nur noch Wille ist, so ist das auch die Welt ausser der Vorstellung. Durch das Selbstbewusstsein ist dem Menschen die

Einsicht in den Kern der Erscheinungswelt ermöglicht. Denn sich selber erkennt der Mensch im Selbstbewusstsein als Willen, im Bewusstsein anderer Dinge objektiv, aber als Leib, d. h. als Körper unter anderen Körpern, den gleichen Gesetzen wie jene unterworfen, also ihnen gleich.

Jeden Willensakt nimmt der Mensch doppelt wahr, im Selbstbewusstsein als solchen, in dem objektiven Bewusstsein als Bewegung seiner Organe. Was für den äussern Sinn sich räumlich darstellen muss, nimmt der innere Sinn nur noch zeitlich gebunden wahr. Er erfasst daher den Willen zwar nicht als materiellen Körper, aber doch auch noch nicht in einer Anschauung, sondern als eine Aufeinanderfolge endloser Einzelmanifestationen. So erkennt der Mensch sich denn ausser als Willen nur noch als Leib. Es ist dasselbe Objekt unter verschiedenen Gesichtspunkten betrachtet; der Leib ist nur der Wille, sofern dieser äusseres Objekt geworden ist; er ist die Objektität des eigenen Willens (35). Und was für den eigenen Leib gilt, gilt auch für die Leiber aller übrigen erkennenden Wesen: auch ihnen müssen diese im Selbstbewusstsein nur Wille sein. Aber nicht nur für diese gilt es. Der Intellekt ist nur das Accidentelle, Sekundäre im Organismus der erkennenden Wesen; er ist bloss das Medium der Motive, bloss das Werkzeug des Willens bei seinen Beziehungen zur Aussenwelt. Das Primäre, Wesentliche ist der Wille. Der Wille kann selbst im Organismus vielfach der Hilfe des Intellekts entraten — so bei den automatischen und reflektorischen Prozessen, bei den rein vegetativen Funktionen der Verdauungs- und Geschlechtsorgane. Wir dürfen daher nicht nur in allen erkennenden Wesen des Thierreiches, sondern auch in den bewusstlosen Prozessen den Pflanzenwelt, ja der gesamten unorganischen Natur dieselbe eine Urkraft vermuten, und sie a potiori Willen nennen. Die einzelnen Naturkräfte sind bloss Stufen der Objektivation, von der untersten, der Schwerkraft an, die sich in der Masse der Körper darstellt, bis hinauf zum Willen i. e. S., der den Körper des Menschen organisiert. Ihr Unterschied ist in ihrer Erkennbarkeit und der Art ihres Wirkens, nicht im Wesen, noch dem Wirken selbst. Aber hier ist ein Gegenspiel. Je weniger eine Naturkraft als solche Erkennbarkeit besitzt, also uns fremder anmutet, desto verständlicher ist die Art ihres Wirkens und

umgekehrt. Auf der Stufe der niedersten Kräfte sind es adäquate Ursachen, die Veränderungen hervorrufen; in der organischen Welt minder adäquat erscheinende Reize; im Gebiete des Erkennens und willkürlichen Handelns die schwer begreiflichen Motive. Aber alle diese Differenzen sind durchaus sekundärer Natur: im innersten Kern, ihrem Wesen nach sind sie Eins. (36). Für uns ist die Welt Vorstellung, an sich aber ist sie Wille. Ist das charakteristische Merkmal jener, wie wir gesehen haben, ihre Zersplitterung in eine Unzahl individueller Phänomene und deren gänzliche Unselbstständigkeit, Wertlosigkeit — so war es eben der Ausdruck der Welt als Erscheinung. Mit der Erscheinung aber müssen alle ihre Missstände aufgehoben sein. Als Ding an sich, als Wille ist sie das gerade Gegenteil von jener. Nichts von der Vielheit vergänglicher, nichtiger Vorstellungen — eine einheitliche, unteilbare, unvergängliche Kraft. Nichts von den Bedingungen des Satzes vom Grunde — grundlos ist der Wille, unaufhaltsam, nicht zu bändigen noch zu lenken. Kein Werden, kein Vergeben, kein Wechsel, sondern ein ewiges, wahrhaftes, unwandelbares Sein.

Schopenhauers zweite Antithese

So war denn in Anlehnung an Kant die erste Antithese durchgeführt. Aber diese Lösung konnte ja nicht genügen; es galt nun nicht mehr die Welt zu spalten, sondern zu suchen, ob nicht der eigentliche Urheber aller Qualen, der Wille selbst, zur Aufhebung seines eigenen Wesens zu bewegen sei.

Der Wille zum Leben

Die Welt ist die Offenbarung des Willens, sie ist Wille und Vorstellung. Als solche Doppelheit ist sie ein Ganzes unendlich vieler Einzelprozesse, das Ergebnis sich kreuzender, sich hemmender, sich überwindender Naturkräfte, die Erscheinung des Willens in stetig gesteigerter Erkennbarkeit.

Es ist ein blinder, ungestümer, allmächtiger Wille, der sich zur Wirksamkeit, zur vollen Bethätigung seines Wesens drängt, sobald nur ein Anlass dazu sich bietet. Er ist Wille zum Leben, zum intensiven Dasein. Als solcher potenziert er sich gerade im Streite der Kräfte unter einander, also seiner

eigenen Gestaltungen, zu immer höherer Lebensfähigkeit, zu immer höheren Stufen der Objektivation. Da er als Wille zum Leben jede Gelegenheit benutzt, um ins Leben, zur vollen Kraftentwickelung zu gelangen, so muss er sich in der grösstmöglichen Fülle von Individuen offenbaren. Aber in jedem Individuum ist er mit voller Intensität da, und in jedem sucht er seine volle Befriedigung. Diese kann ihm aber, da er, Ding an sich das er ist, kein Ende, keine Ruhe kennt, nie in einem konkreten erreichtem Ziele werden. Seinem Wesen geschieht genug, nur während er lebt, thätig ist, blinder Ungestüm ist. Was sich ihm entgegenstellt, trachtet er zu vernichten, um seinem Drängen freie Bahn zu schaffen. Dadurch aber kommt es zwischen den Naturkräften, wie den Individuen zu erbitterten Kämpfen. Der Wille zerfleischt sich selber, ohne je deshalb zu erlahmen oder je volle Genüge zu finden. So sind denn Werden und Vergehen, Geburt und Tod, Zeugung und Vernichtung die Phasen, die der Wille zum Leben immer wieder durchläuft. So sind auch einerseits das Elend, die Vergänglichkeit, andrerseits die nie gestillte Leidenschaftlichkeit die Merkmale des Willens zum Leben. (37.)

Und immer von neuem bejaht der Wille das Leben, immer wieder lässt er sich durch die Vorspiegelung des Intellekts zum Leben verführen. Ob er schon tausend und abertausend Mal enttäuscht worden ist, so wird er doch nicht müde, sich neuen Zielen zuzuwenden, in der Hoffnung, in ihnen endlich zur Ruhe zu kommen. Aber die Not, die Qualen, das Unglück, das ihn antreibt, weichen nach dem kurzen Momente der Lust, wenn der Wille gerade am Ziele ist, der Leere, der Langeweile, der selbst neue Bedürfnisse, neues Elend folgen. Dass die Welt voller Unglück ist, dass alle Lust nur negativ und vergänglich ist, ist Schuld des Willens, der das Leben bejaht. Dass aber das Unglück nicht aufhört, dass die Welt überdies noch moralisch elend wird, ist das Werk des Intellekts, der durch den Satz vom Grunde dem Willen immer von neuem erreichbare Ziele vorspiegelt.

Doch nur der Satz vom Grunde ist der Urheber dieser gemeinsamen Schuld: denn er schmiedet Willen und Intellekt zu verhängnisvoller Gemeinschaft zusammen, er zwängt sie in eine und individuelle Erscheinung. So wird der Intellekt zum Diener

des Willens und der Wille selbst zum Opfer der Täuschungen des Intellekts. Denn der Wille, wie er in einer konkreten Erscheinung verkörpert ist, ist ein individueller, und als solcher steht er andern individuellen Willensobjektivationen gegenüber. Auf der intensivsten Stufe hat er sich den Intellekt zum Lenker, zum Vermittler dieser Beziehungen zur Aussenwelt erschaffen. So ist der Intellekt, so lange er dem individuellen Willen botmässig ist, genötigt, diesen Beziehungen nachzuspüren. Dadurch aber wird er zur Anwendung des Satzes vom Grunde immer wieder gezwungen, denn an ihm und durch ihn sind alle Beziehungen. Der Satz vom Grunde aber zeigt dem Intellekt die Welt als eine Anzahl von Einzelerscheinungen; nach ihnen richtet er sich nun, sie legt er dem Willen zur Wahl vor. Dadurch wird dieser zu erneuter Bejahung des Lebens verlockt, neue Beziehungen ergeben sich, neuer Appell an den Intellekt, der wieder dadurch unter den Satz vom Grunde gebeugt wird und den Willen immer weiter ins Leben verstrickt. So wurzelt schliesslich alles Elend im Satz vom Grunde. Vermöchte der Intellekt ohne diesen verderblichen Leitfaden die Welt zu betrachten, so würde er den Willen wohl in der Stufenfolge seiner Objektivationen, aber nicht mehr als eine Unzahl von Einzelerscheinungen sehen. Nicht deren wechselseitige Beziehungen zum Willen des erkennenden Individuums würde er wahrnehmen, sondern den Willen als solchen in reiner Erscheinung. Er würde die Welt und damit die Zweck- und Sinnlosigkeit aller Willensbestrebungen erkennen. Statt also den Willen durch Aufsuchen jener Beziehungen zu beeinflussen, würde der Intellekt ihm zur Selbsterkenntnis verhelfen. Dann aber würde er nicht länger nach den Phantomen des Lebens haschen, sondern die Unmöglichkeit seiner Befriedigung im Leben einsehend, das Leben nicht länger bejahen, sondern verneinen. Und damit müsste alles Elend und Unglück verschwinden, denn sie sind ja nur Resultate und Symptome der Untauglichkeit, der Verwerflichkeit dieser Welt als Wille und Vorstellung.

Verneinung des Willens

So liegt denn die Erlösung in der Verneinung des Willens. Der Weg aber zu dieser Erlösung ist Befreiung des Intellekts

von dem Satz vom Grunde, vom Dienste des Willens, von der Individualität. Ein Schritt auf diesem ist schon die Sittlichkeit. Alles ethische Handeln beruht auf dem Mitleid, auf dem intuitiven Erkennen der inneren Wesenseinheit aller Individuen, auf dem Durchschauen des Prinzipes der Individuation. Egoismus ist das rücksichtslose Bejahen des individuellen Wohles; der Altruismus bejaht wohl noch den Willen, aber nicht mehr ausschliesslich, nicht mehr in voller Grausamkeit: er will das Leben im Anderen. So ist er auch eine teilweise Abhilfe des Unglücks, eine erste Annäherung an das ideale Ziel, bei dem es kein Unglück mehr giebt, da der lebenheischende Wille vernichtet ist. Erst seine Ertötung, erst die Askese ist das wirkliche Heil. Wenn der Wille, sei es durch unerhörte Qualen, sei es durch die Erkenntnis der Welt, die aber nicht mehr als Motiv, sondern als Quietiv wirkt, dazu gelangt, das Leben, das er bisher gewollt, nicht mehr zu wollen, anstatt es zu bejahen nun es zu verneinen, dann tritt seine Umwendung ein. Die Welt, die Offenbarung seiner Selbstbejahung, hört mit ihm auf. Für den Intellekt ist diese Aufhebung des Willens ein Uebergang in Nichts. Nur deshalb jedoch erkennt er nicht die positive Seite, das wirkliche Wesen jenes sich aufhebenden Willens, nur deshalb dünkt ihn die Erlösung ein leeres Nichts, weil er selbst ein Erzeugnis des Willens in seiner Lebensbejahung ist und nur auf diese Welt sich erstreckt. (38).

In diesem idealen Traum mündet Schopenhauers Philosophie; in ihm fand er Trost und Frieden. Der Schluss des Ganzen, der so sehr mit der eigentlichen Ausgangslehre kontrastiert, ist aber nicht ein willkürlicher Sprnng ins Blaue, sondern seine Tendenz ist in den ersten Schritten angedeutet. Denn auf ihn trieb der Pessimismus Schopenhauers von vorne herein hin. Aber er hätte diesen kühnen Gipfelpunkt vielleicht dennoch nicht erreicht, wenn er nicht das, was wir den Weg zur Erlösung bilden sahen, im wirklichen Leben auf anderem Gebiete gefunden oder empfunden hätte: die Befreiung des Intellekts vom Willen und darin Seligkeit, die Emanzipation vom Satz vom Grunde und damit Erkenntnis der Welt in ihrer höchsten Form, mit einem Worte die Erlösung von der Individualität. Ihrer ward er in der Kunst, beim geniessenden Anschauen des Schönen gewiss.

Kapitel IV

Schopenhauers Aesthetik

Der Betrachtung jenes beseligenden Zustandes ist das dritte Buch der Welt als Wille und Vorstellung gewidmet. Schopenhauers erkenntnistheoretischer Grundgedanke hatte sich unter dem Einfluss des Kantischen transscendentalen Idealismus gestaltet. Seine Metaphysik des Schönen aber, seine Aesthetik, steht im Zeichen der Platonischen Ideenlehre. Lautet doch auch ihr Untertitel „die platonische Idee: das Objekt der Kunst." Die Welt als Wille und Vorstellung, die Selbstbejahung des Willens ist, wie wir sahen, notwendigerweise die Welt des Elends, das Beharren in der Qual und Nichtigkeit. Aber nur die Herrschaft des Satzes vom Grunde zwingt Willen und Intellekt dazu. Gelänge es, dieser Macht zu entrinnen, so wäre die Möglichkeit gegeben, dass der Wille sich besänne, sich wendete und dass endlich die Erlösungsstunde schlüge. Diese Möglichkeit nun sehen wir uns gewiss gemacht, wenn wir das Gebiet der Kunst betreten. Soviel aber folgt schon im voraus aus den früheren Ergebnissen: nur der Satz vom Grunde kettet Intellekt und Willen aneinander. Wird er durchbrochen, so muss damit die Individualität aufgehoben sein, so müssen Intellekt und Willen frei auseinander treten. Dann muss aber für den Intellekt der Wille verschwunden sein und nicht mehr die Welt der Beziehungen, sondern die Welt als reine Vorstellung in ihm enthalten sein.

Der Ausgangspunkt aller aesthetischen Spekulation ist von jeher das Wohlgefallen gewesen, welches das Schöne im Beschauer hervorruft. Auch für Schopenhauer persönlich war die Seligkeit der künstlerischen Anschauung das wesentlichste, auffallendste Moment der Kunst. Indem er an sich selbst

die Erfahrung dieses tiefen Glückes und Friedens machte, nahm er staunend den Kontrast wahr zwischen diesem und dem Elend, dessen vorwiegende Rolle in der Welt er so stark empfand und betonte. Als er aber diesem wunderbaren Rätsel auf den Grund ging und die widersprechenden Erscheinungen in Einklang zu bringen suchte, fand er den Ausweg aus seinem Pessimismus. Als er prüfenden Auges das Gebiet des Schönen durchforschte, entdeckte er, dass er in der Vorhalle der endgiltigen Erlösung, der Willensverneinung sich befand.

Alle Lust ist negativ, denn nur in dem Moment der Willensbefriedigung, nur durch das Verstummen des Willens tritt sie ein. So lange der Wille thätig ist, leidet der Mensch; denn alles Wollen entspringt aus Bedürfnis. An jedes Bedürfnis aber, dem genug geschehen ist, reiht sich ein neues. Eine unendliche Summe Leidens, von flüchtigen Augenblicken des Glückes nur spärlich unterbrochen, ist somit das Leben der wirklichen Welt.

Nun ist aber die Anschauung des Schönen eine unversiegbare Quelle der Freude, der Lust, der seligen Ruhe. Also muss, während sie das Bewusstsein erfüllt, der Wille gänzlich zurückgetreten sein. Ist aber der Wille zurückgetreten, so kann er den Intellekt nicht länger zu seinem Dienste zwingen, so muss der Intellekt frei sein von ihm. Frei muss er aber damit auch von jenem Satz des Grundes sein, der ihn die Welt in der Unzahl individueller Beziehungen zu sehn veranlasste. So ist denn die Seligkeit der künstlerischen Anschauung die Gewähr dafür, dass in dieser der Satz vom Grunde seine Macht verloren hat. Sie bürgt dafür, dass der Intellekt, die Welt rein als Vorstellung wahrnimmt, aber nicht mehr als individueller, einem individuellen Willen verpflichteter Intellekt, sondern als reines Subjekt des Erkennens.

Denn Subjekt und Objekt sind die beiden korrelativen Grundelemente alles Erkennens. Einem Erkennen, das an den Willen gebunden ist, erscheint die Welt als Vorstellung und Wille; dem willensfreien ist aber die Welt reine Vorstellung. Der Intellekt am Leitfaden des Satzes vom Grunde kann die Dinge nur so sehen, wie dieser sie zeigt, als nichtige, vergängliche Einzelphänomene — der Intellekt, für den der Satz

vom Grunde seine Giltigkeit verloren hat, sieht nichts mehr von diesen zufälligen Verkörperungen des Willens, er erkennt ihn nur in adäquater Objektität. Der individuelle Intellekt kennt nur eine Welt individueller Erscheinungen; der un- oder überindividuelle Intellekt sieht nur die ewigen Urbilder der Dinge (39).

Und diese ewigen Urbilder der Dinge, diese adäquat objektivierten Stufen des Willens nennt Schopenhauer die Ideen.

Dem individuellen, dem Willen dienstbaren, vom Satz des Grundes bestimmten Intellekt steht, wie wir wissen, die empirische Welt der Wirklichkeit, die Welt als Wille und Vorstellung gegenüber, inadäquates Objekt dem inadäquaten Subjekt. So auch steht dem unindividuellen, willensfreien, reinen Subjekte des Erkennens als adäquates Objekt die Welt der Ideen gegenüber. Es sind das nahezu Wechselbegriffe. Willensfreier Intellekt sein heisst nichts anderes, als unindividuelles, reines Subjekt des Erkennens sein und umgekehrt. Aber noch mehr: reines Subjekt des Erkennens sein heisst auch noch unmittelbar die Ideen anschauen, und die Ideen anschauen heisst reines Subjekt des Erkennens, also willensfreier Intellekt sein.

Nun versetzt aber das Schöne den Beschauer in Seligkeit. Also hebt es ihn aus dem Strome des Wollens heraus, macht ihn aber damit zum reinen Subjekt des Erkennens und sein Bewusstsein zum Spiegel der Ideen. So ist denn Schönheit die Erkenntnis der Ideen im willensfreien Intellekt. Wer ein empirisch gegebenes Objekt nicht als vergängliches Glied einer Kette von Beziehungen betrachtet, also auch in keiner Beziehung zu sich selbst, sondern als reines Objekt, der erkennt in ihm die ewige Idee, deren Erscheinung es empirisch genommen ist; dem erscheint dieses Objekt schön.

So ist denn das Schöne hauptsächlich in zweifacher Hinsicht zu betrachten. In Hinsicht auf das Objekt, den Inhalt, also als Erkenntnis der Ideen, und in Hinsicht auf die subjektiven Bedingungen dieser Erkenntnis, also den willensfreien Intellekt. Das ästhetische Wohlgefallen tritt für die theoretische Betrachtung der Aesthetik in den Hintergrund. Ist es auch ein notwendiger Begleiter der ästhetischen Anschauung, und liegt der persönliche Wert des Schönen gerade in dem Glück des Kunstgenusses, so ist es doch im Hinblick auf die

wesentlichen inneren Momente des Schönen nur sekundären Charakters; es ist nur Symptom der Befreiung des Intellekts vom Willen.

Die Ideen

Die Welt als Vorstellung heisst: der Wille Objekt geworden; die Welt als Vorstellung des reinen Subjekts des Erkennens ist somit der Wille in adäquater Objektität. Der Wille ist einer und unteilbar, aber nicht immer ist sein unaufhaltsames Drängen von gleicher Intensität. Jede Hemmung vermehrt sie, jeder Kampf der Naturkräfte, der nicht zu Gunsten der einen oder der andern ausschlägt, kann dem Willen die Gelegenheit bieten, über die streitenden Tendenzen hinaus sich zu höherer Intensität zu erheben, in einer neuen Naturkraft sich zu konzentrieren.

Der Wille des Menschen ist die höchste dieser Intensitätsstufen, die Schwerkraft die niedrigste. Wie jener sich im Leibe objektiviert, so dieser im Stoff, in der Masse der Körper.

Zwischen ihnen stehen die Unzahl der Uebergangsstufen durch die ganze unorganische und organische Natur hindurch. Wie der Wille für den Menschen die höchste Erkennbarkeit besitzt in seinem eigenen Leibe, so die geringste in der Schwerkraft.

Die Stufen der Intensität des Willens sind zugleich Stufen seiner Erkennbarkeit. Ihr wechselvolles Ineinanderspiel ist die Welt als Wille und Vorstellung; objektiviert sich aber eine dieser Stufen adäquat, so wird sie zur Idee.

So sind denn die Ideen der eine Wille auf den verschiedenen Stufen seiner Intensität und Erkennbarkeit in adäquater Objektität.

Die Ideen gehören der Welt als reiner Vorstellung an. Wie diese zwischen der Welt als Wille und der Welt als Wille und Vorstellung steht, so jene zwischen dem Ding an sich und der empirischen Wirklichkeit. Die Ideen sind an und für sich so wenig wie die Welt als Vorstellung überhaupt. Auch sie sind nur Erscheinung. Sie stehen und fallen mit ihrem Korrelat, dem reinen Subjekt des Erkennens, denn nur in ihm, nur für dies, nur durch dies sind sie, gerade wie die Welt der Einzelerscheinungen nur in, durch und für den individuellen Intellekt existiert.

Während aber die Einzeldinge durch den Satz vom Grunde zu nichtigen, flüchtigen Phantasmen werden, sind die Ideen, an die dieser Satz nicht heranreicht, ewige, unvergängliche, einheitliche Urbilder der realen Dinge.

Nur für das individuelle Bewusstsein, durch Raum und Zeit verzerrt, stellt die eine Idee sich in einer Unzahl vergänglicher Individuen dar: die Individuen, die empirisch gegenommen zu einer Art gehören, sind, rein objektiv betrachtet, Darstellung einer Idee. Die Ideen sind also weder an den Raum, noch an die Zeit gebunden.

Selbst die anschauliche Gestalt, in der die Idee dem reinen Subjekt des Erkennens Objekt wird, ist nur Medium ihres Ausdrucks: sie selbst ist eigentlich nur der Charakter jedes Dinges (40).

Was in der organischen Welt die Arten, sind in der unorganischen die Naturkräfte: in dem Charakter einer jeden von ihnen spiegelt sich der Wille auf einer bestimmten Stufe seiner Intensität und Erkennbarkeit.

Schopenhauer spricht es nicht geradezu aus, aber aus der Vertiefung und Klärung seines Begriffs von der Idee im zweiten Bande geht hervor, dass wie die Idee für uns nur die möglichst adäquate Objektität des Willens ist (41), so auch die Anschauung der Idee eigentlich nur ein Ideal ist, dem jeder einzelne Fall sich mehr oder minder nähert, ohne es je völlig zu erreichen. Ebenso stellt auch die Genialität nur eine Annäherung an das reine Erkennen dar (42).

Die Idee kommt in jedem Individuum, das ihr zugehört vollständig zum Ausdruck: darum kann sie an jedem beliebigen Individuum erkannt werden, darum gilt dem reinen Erkennen ein Fall für tausend; ja darum vermag der Intellekt aus dem Individuum trotz seiner empirischen Mängel die Idee zu antecipieren. Und diese Antecipation der Idee ist das Ideal.

Schopenhauer entlehnt seine Ideenlehre Plato, indem er jedoch ausdrücklich Ideen nur von Naturdingen annimmt und sie Artefakten unbedingt abspricht, denen er als solchen nur Begriffe zuerkennt; blos ihr Material stelle eine Idee dar. Er sieht in der Platonischen Lehre eine Vorstufe der Kantischen. Kant, so resümiert er den Unterschied beider, nennt Raum, Zeit und Kausalität die Einrichtung unseres Intellekts, ver-

mittelst derer wir das Ding an sich als eine Vielheit vergänglicher Wesen erkennen; folglich kommt diesem weder Vielheit, noch Vergänglichkeit zu. Plato aber nennt im Gegensatz zu den Dinge der Sinnenwelt, die immer vergehen und eigentlich gar kein Sein besitzen, die unvergänglichen Urbilder der Dinge Ideen, denen allein wahrhaftes Sein zukommt. So stimmen denn beide darin überein, dass Werden und Vergehen nur Merkmal der Sinnenwelt seien; während Plato aber noch bei einer Vielheit der Ideen stehen geblieben sei, habe Kant den Schritt über sie hinaus, zum Dinge an sich gemacht, an dem auch keine Vielheit sei. So sei der eigentliche Sinn beider Lehren derselbe (43).

Das reine Subjekt der Erkenntnis

Die Idee ist das eine Moment in der ästhetischen Anschauung; zu ihr, als dem adäquaten Objekt, muss noch das reine willensfreie Subjekt des Erkennens treten: denn nur in ihrer Korrelation sind beide wirklich.

An und für sich ist der Intellekt, wie wir sahen, selbst eine Gestaltung des Willens; dieser Wille zum Erkennen ist im tierischen Gehirn verkörpert und seine Funktion ist das Erkennen. Der Intellekt ist ein Werkzeug, das sich der Wille auf seinen höchsten Stufen geschaffen zur Vermittlung der tausendfachen Beziehungen zwischen ihm und der Aussenwelt, sagen wir, zwischen ihm auf einer bestimmten Stufe mit anderen Stufen seiner Selbst. So ist denn der Intellekt das Medium der Motive, als solches hergerichtet durch den Satz vom Grunde in dessen vierfacher Form. Dieser Satz vom Grunde war es auch, der jeden Versuch von Wille und Intellekt, das Vexierspiel der Welt zu beendigen, hintertrieb und sie unlöslich aneinander kettete.

So lange der Intellekt mit dem Willen verbunden war, musste er ihm dienstbar sein; aber so lange er in diesem Dienst das Medium der Motive abgab, konnte der Wille nie dazu kommen ihn freizulassen. Aus diesem verhängnisvollen Kreise war nur mit einem Schlage zu gelangen; nur ein plötzliches Verstummen des Willens oder eine plötzliche Isolation der Erkenntnis konnte die Kette des Satzes vom Grunde brechen.

In dem Momente, wo der Intellekt, sei es aus innerer Stimmung, sei es aus äusserem Anlass, sich plötzlich vom Willen losreisst und damit aus der Gemeinschaft tritt, die das Ich, das Individuum bildete, hört er auf, individuell zu sein. Er wird nun zum reinen Subjekt des Erkennens, zum ewigen Weltauge; und sein Objekt ist nicht mehr die Welt als Wille und Vorstellung, sondern bloss die Welt als Vorstellung: die Welt als Wille ist verschwunden und mit ihr alle Qualen. Diese reine Vorstellungswelt ist aber die Welt der Ideen.

So ist denn das reine Objekt dem reinen Subjekt verbunden. Objektivität des Erkennens ist darum das Merkmal dieses Zustandes. Mit dem Willen ist der Intellekt die Individualität los geworden. Er erkennt nun die Dinge nach ihrem objektiven Charakter ohne jede Beeinflussung, weder durch seinen eigenen Charakter noch durch die Bedürfnisse des individuellen Willens, mit dem er empirisch verbunden ist.

Alle Schönheit nun, wie wir sahen, war Erkenntnis der Ideen im willensfreien Intellekte. Alle Schönheit ist darum auch objektives Erfassen der Dinge. Ursprünglich ist die Schönheit nur in den Naturdingen; erst dem Menschen ist es gelungen die Anschauungen der Ideen wiederzugeben, sie in Kunstwerken niederzulegen. Schön ist darum ein Werk der Kunst oder der Natur, wenn aus ihm die Idee hervorleuchtet, wenn es mit Leichtigkeit den Intellekt an sich zieht vom Dienste des Willens weg. Schön erscheint uns ein Ding, sobald wir es willensfrei zu betrachten vermögen. Jede Idee von der niedrigsten bis zur höchsten kann sich uns als Objekt ästhetischer Anschauung darbieten. Je fremder diese Idee nun ist, je niedriger also die Stufe der Erkennbarkeit des Willens ist, welche sie darstellt, desto mehr wird der Genuss nur im Schweigen des Willens, in der Befreiung von der Individualität liegen; je näher sie uns steht, je deutlicher der Wille sich objektiviert, desto mehr liegt der Genuss auch in der Anschauung selbst (44).

Jedes Objekt also kann schön sein und jeder Mensch kann ästhetischer Anschauung teilhaftig werden.

Je höher, umfassender, lebhafter jedoch der Intellekt ist, je mehr überschüssige Kraft über die Anforderungen seines Willens hinaus er besitzt, desto leichter wird er die Gelegen-

heit ergreifen können, sich zu befreien und die Ideen zu erfassen. Ist dieser Ueberschuss besonders gross, so wird dieser Intellekt zum Genie. Jede Anschauung der Ideen durch den willensfreien Intellekt ist genial; aber bloss wenn dies habituell wird, ist der Mensch genial.

Das Genie ist also eine starke Prädisposition zur willensfreien Ideenerkenntnis; es wurzelt in einem überwiegenden Intellekt, in der Leichtigkeit und Lebhaftigkeit anschaulicher Vorstellungen. Nur dem Genie gelingt es, die gewonnene Anschauung nachträglich zu reproduzieren, zu Werken der Kunst zu verdichten: denn nur das Genie hat genügend grosse und intensive Objektivität der Anschauung, um die Ideen so vollkommen wie möglich zu erfassen und wiederzugeben. Aber auch dem Genie kommt seine Genialität nur zu Zeiten, nur plötzlich. Darauf deutet schon der Name „Genie" hin, der darin eine Inspiration, das willkürliche Eingreifen eines übersinnlichen Wesens sieht. Genialität ist also die überwiegende Fähigkeit zur reinen objektiven Kontemplation der Welt, zur Emanzipation von den kleinlichen Forderungen des Willens, zur anschauenden Erkenntnis der Ideen.

Allgemeine Gliederung der Künste

In Natur und Kunst stellt sich die Schönheit dar; in jener ohne Zuthun der Menschen, in dieser ausschliesslich durch bewusste Thätigkeit, durch Reproduktion der angeschauten Ideen. Die Naturschönheit kann jedem Dinge innewohnen, die Kunst hat ein beschränkteres Feld. Jede Kunst kann nur die Ideen darstellen, für die sich das ihr eigne Material eignet.

In jeder Kunst kommt hauptsächlich eine Idee (oder eine Gruppe verwandter Ideen) zum Ausdruck, obgleich sekundär auch andere Ideen durch ihre Vermittelung zur Anschaulichkeit gelangen. Zuerst kommt die Architektur in Betracht, sodann die bildenden Künste — Skulptur und Malerei — und die redenden — Poesie (und Schauspielkunst), endlich die Musik. Baukunst und Musik nehmen eine etwas gesonderte Stellung im Verhältnis zu den anderen ein, wie sie denn auch in mancher anderen Hinsicht verwandte oder vielmehr entgegengesetzte Züge zeigen.

Skulptur, Malerei und Poesie bringen die Ideen zu adäquater Darstellung, indem sie dieselben reproduzieren, d. h. die vorher rein aufgefassten Ideen in dem ihnen eigentümlichen Material adäquat ausprägen. Sie sind nachschaffende Künste; sie ahmen in gewisser Weise das anschauliche Objekt nach, das ihnen die Erkenntnis der Idee vermittelte. Je nach dem Material ist auch die Idee verschieden, die den einzelnen Künsten zur Darstellung zufallen. So ist die Skulptur in der Wahl ihrer Stoffe, d. h. in dem Spielraum der durch sie adäquat wiederzugebenden Ideen, durch die Natur ihres Materials empfindlich beschränkt. Ihr steht nur eine konkrete körperliche Masse — Stein, Erz, Holz — zur Verfügung. Daher kann sie im wesentlichen nur die plastische Form in einem konkreten Zustande schildern, und nicht jeder, den das Material als solchen bewältigen könnte, würde, so dargestellt, auch die Idee wiedergeben, d. h. schön sein.

Die Malerei hat Dank ihrem Material, das sie nur an die Fläche fesselt, ein viel freieres Feld der Darstellung, ist aber eben auch an den Raum, an die Gesetze der Perspektive gebunden und damit an den Zustand eines Augenblickes, eines Gesichtspunktes.

Die Poesie hinwiederum muss sich nach den Worten, ihrem Material, richten, und nur was durch diese adäquat, unmittelbar anschaulich ausgedrückt werden kann, ist ihre Domäne. Wagt sich eine Kunst auf ein Gebiet, wo ihre Darstellungskräfte, deren Träger eben das Material ist, versagen, so kann sie die Idee nicht mehr adäquat reproduzieren, so schafft sie kein Kunstwerk. Denn ein Kunstwerk ist nur ein solches Produkt menschlicher Thätigkeit, das durch adäquate Ausprägung der Idee im Intellekte des Beschauers ein Erfassen dieser Idee bewirkt. Durch Beseitigung alles Empirisch-Individuellen und Hervorhebung der idealen Bedeutsamkeit erleichtert das Kunstwerk dem Intellekte das reine Erkennen des Willens in seiner vollkommenen Objektität. Das Kunstwerk kommt der ästhetischen Anschauung auf halbem Wege entgegen. Aber eben nur auf halbem Wege; auch der Beschauer selbst muss mitthätig sein. Ein Kunstwerk, das Alles gäbe, das eine peinliche Nachahmung der Natur wäre, würde trotz seiner Anschaulichkeit, vielleicht auch gerade wegen dieser zu grossen Anschau-

lichkeit, nicht mehr ästhetisch, sondern nahezu real wirken (45). Auf Anschaulichkeit müssen alle Künste ausgehen, aber diese Anschaulichkeit soll den Intellekt nur anregen, nur von der Willensknechtschaft sich lösen helfen. Sie soll die Phantasie in Bewegung setzen, denn die Phantasie ist das Medium der künstlerischen Anschauung. Auf die Phantasie und nur auf die Phantasie soll das Kunstwerk wirken. Die Phantasie ist hierbei die Hauptsache; bleibt sie müssig, so kommt es zu keiner ästhetischen Anschauung, so wird das Objekt nicht als schön empfunden; ist sie aber thätig, so kann sie auch einem minder vollkommenen Objekte nachhelfen und auch in ihm die volle Idee erkennen.

Anders steht es im Einzelnen mit der Baukunst und der Musik. Sie sind nicht Darstellung einer Idee vermittelst Wiedergabe eines Objekts, das diese Idee zu erfassen gestattete. Die Baukunst schafft ohne Vorbild und an ihren Werken, nicht durch dieselben wird ihre Idee erkannt.

Die Musik endlich nimmt eine völlig isolierte Stellung ein; denn weder reproduziert sie irgend eine Idee, noch tritt unmittelbar auch eine solche hervor. Sie ist überhaupt nicht Darstellung einer einzelnen Idee, einer einzelnen Willensobjektivation, sondern der Wille selbst ist es, der in ihr sich ausspricht und ein wunderbares Abbild findet.

Baukunst

Die Baukunst also reproduziert nicht ein Vorbild, das ihr in adäquater Weise die Erkenntnis einer Idee vermittelte, sondern sie schafft Werke, an denen die ihr eigentümlichen Ideen unmittelbar hervortreten. Daher ist für sie ihre Idee und das ihr zur Verfügung stehende Material nicht etwas Verschiedenes. Das Material selbst drückt, wenn schon unklar, die Idee aus. An Gebäuden ist nur das Baukunst, was diesen inneren Charakter des Materials veranschaulicht, also weder die praktischen Zweckbeziehungen desselben, noch etwa skulpturreller, ornamentaler Schmuck.

Die Baukunst veranschaulicht im wesentlichen die allerniedersten Ideen, Schwerkraft, Cohäsion, Starrheit und Härte; sodann aber auch das Licht. Alle möglichen Beziehungen

dieser Kräfte werden durch Variation eines sie charakterisierenden Grundthemas dargestellt, des von Last und Stütze. Last ist ein Körper als Masse, insofern er in der rücksichtslosen Hingabe an die Schwerkraft gehindert wird. Als Last sucht er den Widerstand zu überwinden, und eben in dieser Tendenz offenbart er das Wesen der Schwerkraft. Eine Last kann nicht ohne Stütze sein, denn die Stütze stellt eben den Widerstand dar, ohne den ein Körper nie zur Last wird. In ihr zeigt sich die Starrheit, die der Schwerkraft entgegenwirkende Kraft. In ihrem Streit und Widerspiel wird so das Wesen beider unmittelbar anschaulich. Sie in ihrem Gleichgewicht, also in dem unentschiedenen Kampfe zu zeigen, ist die künstlerische Aufgabe der Baukunst. Daher können ihre Werke ästhetisch nur bei richtiger Proportion beider sein. Die Stütze muss ihrer Last gewachsen sein; ist die Last zu gross oder zu klein, so stört dies den ästhetischen Eindruck, nämlich den vollen Einblick in das Wesen beider. Eine Last ganz ohne Stütze wirkt gar nicht ästhetisch, eine Stütze ohne Last kann es wohl thun, aber verlässt dann das eigentliche Gebiet der Baukunst, indem sie ornamental das Wesen der Starrheit allein versinnlicht.

Das einfachste, natürlichste Verhältnis ist im griechischen Tempel, in der Säule und dem geraden Gebälk gegeben. Das Gegenstück dazu ist der gothische Dom, wo die Schwere, von dem geraden Wege abgelenkt durch Bogen und Gewölbe zu ihrem Ziel zu gelangen sucht. Der Baukunst nah verwandt, obschon von weit geringerer Bedeutung, ist die schöne Wasserleitungskunst, welche gleichfalls die Schwerkraft aber ohne jede Starrheit oder Cohäsion an dem Spiel des Wassers darstellt.

Zu beiden gesellt sich als überaus wirksames und wichtiges Moment das Licht. Die Durchsichtigkeit des Wassers, die Undurchsichtigkeit der Steinmassen gestatten dem Licht, sein ganzes Wesen in mannigfachen Zuständen zu zeigen.

Die Baukunst hat ein Widerspiel an der Musik. Sie ist nur im Raum und kein Zeitmoment wirkt bei ihr mit; die Musik aber ist nur in der Zeit; darum beruht diese ganz auf dem Rhythmus, jene ganz auf der Symmetrie (45).

Die bildenden Künste

Der Darstellung der höheren Ideen wenden sich Bildhauerei und Malerei zu. Die Ideen, welche in der Pflanzenwelt und niederen Tierwelt sich verkörpern, beschäftigen vor allem die Landschaftsmalerei und die Stillleben. Erst die höheren Tiere, vor allem das Pferd, bieten der bildenden Kunst reiche Gelegenheit, an ihnen die Ideen zur Darstellung zu bringen. Aber den eigentlichen Gipfel- und Zielpunkt bildet doch die Darstellung des Menschen. Die Idee der Menschheit ist der eigentliche Vorwurf der Bildhauerei sowohl als der Malerei: jener kommt es mehr zu, den Menschen in seiner äusseren Schönheit abzubilden, dieser, seinen Charakter zu zeigen. Der Idee der Menschheit ist es ja eigentümlich, sich in höchst individuellen Charakteren darzustellen, die selbst jeder beinah die Würde einer eignen Idee besitzen (46). Aber in den bildenden Künsten haben sich Schönheit und Charakter das Gleichgewicht zu halten. In der Schönheit drückt sich die Gattung, im Charakter die Individualität des Menschen aus. Keine darf die andere ganz zurückdrängen, wenn nicht Bedeutungslosigkeit oder Karrikatur, also in keinem Falle eine adäquate Darstellung der Idee, die Folge sein soll (47).

Die Skulptur hat zum wesentlichsten Vorwurf den Leib des Menschen, und zwar den nackten. Bekleidet darf er nur so weit sein, als das Gewand dazu dient, die Formen zu heben und nicht, sie zu verhüllen. Das Ideal menschlicher Schönheit, getragen von wechselnden Carakteren, ist der ganze Inhalt ihres Schaffens. Darum ist ihre Blüte die antike Plastik gewesen. Dieses Ideal, das der Künstler darstellen soll, ist eine Antezipation der Idee. Die ideale Schönheit ist nicht einem empirischen Individuum abgelauscht, auch nicht stückweise zusammengetragen. Der objektive Schönheitssinn der Griechen, der mit ihrer Geschlechtsliebe eng verwandt war, erfasste a priori intuitiv dies Ideal als adäquaten Ausdruck der Idee, ehe sie noch gegeben war (48). Neben der Schönheit ist es noch die Grazie, welche in der Skulptur dargestellt wird. Die Schönheit der Form beruht auf dem Verhältnis, dem Ebenmasse aller Teile; aber als solche braucht sie nur räumlich, nur als ruhend dargestellt zu werden. Doch erst in zeitlicher Aufeinanderfolge ist es für die höheren Ideen möglich, sich

voll auszusprechen. Die Grazie zeigt den Körper in Bewegung, aber gerade in der Harmonie und Zweckmässigkeit aller Bewegungen unter einander offenbart sie das Wesen der Idee. Die Skulptur, die den Menschen als Körper in seinem vollen Wesen zeigen soll, kann sich also nicht auf die Schönheit in der Ruhe beschränken; sie muss auch die Grazie in einem einzigen günstigsten Momente darzustellen wissen. Nur so löst sie voll ihre Aufgabe.

Der Historien- (und Porträt-) Malerei fällt — ohne Vernachlässigung von Schönheit und Grazie — mehr die Aufgabe zu, den Charakter des Menschen zu verkünden. Ihre Stoffe sind Scenen, konkrete Begebnisse, in denen sich der Charakter der Menschheit spiegelt. Ihr kommt es aber dabei in erster Linie auf die innere Bedeutsamkeit des geschilderten Vorganges an, auf den Wert, den er als Darstellung des menschlichen Wesens besitzt, und nicht auf die äusseren Umstände, die nur empirisch sind, die nur durch ihre Beziehungen zum Willen des Menschen in Betracht kommen.

Das höchste erreicht die Malerei, wenn sie nicht bloss den Charakter des Menschen schlechthin, sondern dessen ethische Bedeutung zeigt. Wenn sie endlich nicht mehr den Willen in seiner Bejahung des Lebens, sondern in dessen Verneinung zeigt, ist sie am letzten Gipfel und Zielpunkt aller Kunst angelangt: so in den religiösen Gemälden Raphaels und Correggios (49). Wie die Skulptur eigentlich eine antike Kunst ist, so die Malerei eine christliche. Das Höchste, was jene zu geben vermag, war das Ideal der ganzen antiken Weltanschauung; diese aber allein kann auch das asketische Ideal des Christentums zur Anschauung bringen (50). Da die Künste unmittelbar auf das anschauliche Erkennen wirken sollen, so können sie nur das Anschauliche, die Ideen wiedergeben. Ganz untauglich sind zur Darstellung die Begriffe, diese abstrakten Widerspiele der Ideen (51). Diese können nur in übertragener Weise, nur allegorisch, also nicht unmittelbar aus der Anschauung verständlich werden. Sie verfehlen darum ihren Zweck in den bildenden Künsten vollkommen, während sie in den redenden ihre Rolle zu spielen befähigt sind.

Poesie

Denn das Material der Poesie ist die Sprache. Daher ist sie auch nie unmittelbar anschaulich; aber trotzdem bleibt es ihr Ziel, mittelst der Worte eine lebhafte Anschauung hervorzurufen. In hervorragendster Weise wendet sie sich an die Phantasie. So lange die Worte Worte bleiben, (vorausgesetzt dass sie nicht nur leerer Schall sind), d. h. nur ihrem begrifflichen Inhalt nach, nur abstrakt erkannt werden, bleibt auch die Phantasie ausser Thätigkeit. Kein anschauliches Bild, keine lebhafte Vorstellung entsteht sodann. Die Phantasie erst übersetzt die Worte in unmittelbare Erkenntnis: in Bilder und Empfindungen. Daher hat die Poesie auch nur darauf zu sehen, wie sie die Phantasie in adäquater Weise anregt. Mehr kann auch sie nicht. Die nähere Ausführung des Bildes muss sie jedem Individuum für sich überlassen, das je nach seiner Fähigkeit und Stimmung es sich mehr oder minder verauschaulicht. Das Bild aber, das sie hervorrufen will und soll, muss ein Ausschnitt aus dem Leben, aus der Welt sein. Durch die Poesie ist gewissermassen jede Idee darstellbar, aber vor allem und hauptsächlich die höchste, der Mensch. Die niederen Ideen vermögen die anderen Künste vielfach besser darzustellen. Den Menschen hingegen, dessen Charakter vollkommen deutlich nur durch die Reihe seiner einzelnen Handlungen, durch den Wechsel seiner Gefühle wird, kann die Poesie wie keine andere schildern. Da sie selbst in ihrem Material an die Zeit gebunden ist, kann sie völlig adäquat nur das Nacheinander zeigen oder das, was durch eine solche zerstückte Darstellung nicht seine Anschaulichkeit einbüsst.

Die beiden Pole der Poesie sind die Lyrik und das Drama; während die Lyrik immer nur die Zustände des Selbstbewusstseins, also den eignen intimen Willen, widerspiegelt, hat das Drama den Willen darzustellen, der sich in den Handlungen für die Aussenwelt objektiviert. Den Uebergang vermitteln die Romanze, die Idylle, der Roman, endlich das eigentliche Epos: immer mehr tritt in ihnen das Subjekt zurück und das Objekt hervor. In der Lyrik, im Liede ist der Dichter sein eigener Gegenstand, im Drama muss er völlig zurücktreten.

Lyrik

Die Lyrik zeigt den Willen in allen Erregungen und Zuständen, denen er als individueller Wille unterworfen ist, also sofern er den einen Bestandteil des Ich ausmacht. In diesem offenbart sich das eigentliche Wesen nur in den Stimmungen, den Gefühlen, den Wünschen, Hoffnungen und Leidenschaften. Sie zu schildern, steht der Lyrik zu. An ihnen zeigt sich deutlich das Wesen des Willens. Im Liede legt der Dichter sein Wesen so dar, wie er es unmittelbar in sich erkennt. Vermittelst der Phantasie soll im Zuhörer die unmittelbare Nach- und Mitempfindung hervorgerufen werden, um ihm die gleiche Erkenntnis seiner Selbst als individuellen Willen zu geben. Aber die unendliche Skala der Gemütsstimmungen, der Willenserregungen machen den Stoff zu einem unendlich reichen: denn jede Regung des Willens darf die Lyrik wiedergeben, und niemand hat das Recht ihr eine Grenze vorzuschreiben, als sie selbst, als ihr eigentümliches Material, die Sprache.

Wie die Lyrik nicht nur vom Ich ausgeht, sondern auch sich gerade ans Ich wendet, d. h. eben nur dann wirkt, wenn sie im Dichter persönlich empfunden und in dem Zuhörer persönlich nachempfunden wurde, so ist es auch gerade das Ich, dieses Wunder *κατ' ἐξοχήν*, das dadurch zum reinen Bewusstsein gelangt. Die unerklärliche und doch unmittelbar gewisse Identität des erkennenden und des wollenden Subjekts ist dnr Grundton der lyrischen Stimmung (52), sie beruht auf dem Kontraste zwischen dem eignen, tausendfach bewegten, unruhigen, leidvollen Willen und der ruhigen, seligen Anschauung. Beider wird sich der Mensch bewusst. Der Erregung seines Willens entreisst ihm die Erkenntnis; aber nur auf Momente: wieder macht sich der Wille geltend, um von neuem durch die reine Erkenntnis verdrängt zu werden. Willensaffekt und objektive Anschauung werden so ineinander verwebt, beeinflussen einander. So ist denn der Gegenstand der Lyrik die subjektive Stimmung.

Epos und Drama

Das Gegenteil ist im Drama (und den epischen Dichtungsarten) der Fall. Hier wird der Charakter gezeigt, der Mensch,

wie er nach aussen hin wirkt, der individuelle Wille also in seinen mannigfaltigen Beziehungen zu anderen individuellen Willen.

Das Drama schildert das Wesen und Leben des Menschen überhaupt, so ist denn auch ihm alle Seiten dieses Wesens zu schildern erlaubt, so weit seine eigne Beschränkung es gestattet. Jedes Schicksal, jede Begebenheit kann ihm ein künstlerischer Vorwurf sein. Aber eben nur soweit dadurch das eigentliche Ziel erreicht wird, die Darstellung eines bedeutsamen Charakters in bedeutsamen Situationen.

Das Drama ist in seiner höchsten Vollendung, im Trauerspiel, dazu bestimmt, den Willen zur Verneinung des Lebens unmittelbar anschaulich aufzufordern. Das Lustspiel schildert die kleinen Widrigkeiten des Lebens, das bunte Durcheinander von Irrtum, Laune und Zufall. Dadurch zeigt es doch das Leben als im Grossen und Ganzen gut oder kurzweilig, und fordert gewissermassen zur Bejahung des Lebens auf (53). Aufgabe des Trauerspiels ist es aber, die Ueberzeugung wachzurufen, das Leben sei ein schwerer Traum; es soll dem Bewusstsein einprägen, dass der Wille durchaus nicht sein Ziel zu erreichen vermag, dass die Welt mit all ihrem Jammer und Elend notwendig unserem Willen widerstrebt (54). Dadurch bringt es den Willen zur Resignation. Es hat demnach nicht eine sogenannte „poetische Gerechtigkeit" oder den „Kampf des Menschen mit dem Schicksal" zu zeigen (55). Es soll lehren, dass der Mensch in dieser Welt notwendig büsst, aber nicht für seine Partikularsünden, sondern für die Erbsünde, für die Schuld des Daseins selbst. Daher steht das antike Trauerspiel nicht auf der Höhe des neueren und ist Shakespeare viel grösser als Sophhokles (56): denn die Alten haben es in ihrer ethischen Weltauffassung nur bis zum stoischen Gleichmut, nicht, wie das Christentum, bis zum Aufgeben des ganzen Willens zum Leben gebracht.

Musik

Ganz abseits von den übrigen Künsten steht die Musik. Alle hatten sie eine Idee darzustellen, sei es unmittelbar, sei es in Reproduktion. Die Musik aber hat keine Idee zum Objekt.

Weder giebt es ein Vorbild, dem sie nachbilden könnte, noch gelangt an ihr irgend eine Idee zu unmittelbarer Anschaulichkeit.

Ihre nahe, offenbare Verwandschaft jedoch mit den anderen Künsten zeigt auch, dass sie sich zur Welt irgendwie im Verhältnis eines Abbildes befindet; aber eben der ganzen Welt, und nicht der einzelnen Ideen. Die Musik ist unmittelbar Abbild des Willens selbst. Sie verhält sich zu den anderen Künsten wie das Metaphysische, das Ding an sich, zum Physischen, den Erscheinungen. Sie redet nicht wie jene von den Schatten, sondern vom Wesen selbst. Die Musik geht so direkt auf den Willen, dass sie sein könnte, auch wenn es sonst keine Welt gäbe (57). Die Welt ist ebenso sehr als verkörperter Wille wie als verkörperte Musik zu bezeichnen. Eine vollständige Erklärung der Musik wäre demnach zugleich die Auflösung des Weltenrätsels (58).

So ist denn die Musik die allgemeinste, allverständliche Sprache. Sie ist aber die Sprache des Gefühls, nicht die der Vernunft; sie schildert also nicht die Dinge, nicht konkrete Begebenheiten, sondern nur die innere Geschichte des Willens, sein Wohl und Wehe. Sie zeigt nicht einen individuell bestimmten Affekt, sondern den Affekt als solchen; die Freude, die Wehmut, den Schmerz, nicht aber diese oder jene Freude, diesen oder jenen Schmerz (59). Begleitet sie eine solche Scene, so dient sie dazu, deren innersten geheimen Sinn aufzuschliessen und ihr die rechte Bedeutsamkeit zu verleihen. Daher kann aber auch dieselbe Melodie äusserlich sehr verschiedenen Schilderungen beigegeben werden; daher kann sie auch wiederholt werden, ohne zu langweilen.

Hingegen ist eine Musik, welche malt, welche die Erscheinung nachzuahmen sucht, es aber doch nur unvollkommen vermag, ganz verwerflich, weil sie von ihrem eigentlichen Wesen abweicht. Wie die Melodie zum einzelnen Text also, so verhält sich die Musik als solche zur Welt in ihrer Gesamtheit (60).

Aber sie erschliesst nicht nur den Sinn der Welt, sie ist auch in den Einzelheiten ihres Wesens ein Abbild der Welt. Die tiefsten Töne der Harmonie stellen die niedrigsten Stufen der Objektivation des Willens dar, die unorganische Natur; jeder höhere Ton eine der höheren Stufen der Pflanzen und

Tierwelt. Wie die untersten Töne nur in grossen Stufen steigen und fallen, so ist auch der rohen Masse die schwerfällige Bewegung eigentümlich ihr unzusammenhängender Gang ist ein Analogon, dass auf den tiefsten Stufen der Natur das Bewusstsein fehlt, welches das Leben erst zu einem sinnvollen Ganzen zusammenschliesst. Die Melodie hingegen in ihren vielfachen, leichten und zusammenhängenden Variationen ist das Gegenbild des menschlichen Willens in seinem unendlich auf- und abwogenden Spiele der Empfindungen und Erregungen. Trotzdem aber die Musik also unmittelbar den Willen darstellt, so erregt sie im Zuhörer doch nicht den Willen, sondern die Erkenntnis. Sie erregt daher in uns nie wirkliches Leiden und bleibt in ihren schmerzlichsten Akkorden noch erfreulich. So ist sie denn auch hierin den übrigen Künsten verwandt, die ja alle den Willen schildern, an sich oder objektiviert, aber doch nur dann auf den Intellekt ästhetisch, als Künste zu wirken vermögen, wenn dieser willensfreies, reines Subjekt des Erkennens ist. Der Wille selbst ist das Schreckliche — in der Kunst aber ist er verstummt und darauf beruht aller Genuss des Schönen, aller Trost, den die Kunst gewährt. „Es ist der schmerzenslose Zustand, den Epikuros als das höchste Gut und als den Zustand der Götter pries: denn wir sind für jenen Augenblick des schnöden Willensdranges entledigt, wir feiern den Sabbath der Zuchthausarbeit des Wollens, das Rad des Jxion steht still“ (61).

Das Erhabene

Im wesentlichen dem Schönen nahestehend ist auch das Erhabene.

So lange die Natur durch Bedeutsamkeit und Deutlichkeit ihrer Formen dem Beschauer entgegenkommt und ihn leicht aus dem Banne seiner Individualität hinaus in die Sphäre der willensfreien Erkenntnis hebt, so lange nennen wir sie schön. Wenn aber die Natur feindlich oder übermächtig auf uns einwirkt, also unsere Existenz bedroht, und wir trotzdem reines Subjekt des Erkennens sind, so ist es die Erhabenheit, welche unsere Stimmung beherrscht.

Sowohl das Schöne als das Erhabene ist nur dem willensfreien Intellekte zugänglich. Während aber bei der rein

ästhetischen Anschauung der Wille als Bestandteil des Ich völlig aus dem Bewusstsein fällt, ist es beim Gefühl des Erhabenen ein bewusstes, gewaltsames Losreissen des Intellekts vom Willen. Nur durch einen Kampf gewinnt also hier das reine Erkennen die Oberhand. Es ist dies die Erhebung über das erkannte feindliche Verhältnis, welches das kontemplierte Objekt zum Willen überhaupt, wenn auch nicht zum konkreten, individuellen Willen hat. Die positive aktuelle Gefahr würde den Intellekt doch wieder dem Dienste des Willens unterstellen. So lange aber die Gefahr nur möglich und nicht wirklich ist, vermag der Intellekt die Erhabenheit derselben wahrzunehmen. Die Erhabenheit geht von dem niedersten, kaum merklichen Anklang bis zur höchsten Stärke. Eine einsame, öde Gegend, eine Gewitternacht, das Meer im Sturm sind Beispiele dafür. Diesem Dynamisch-Erhabenen steht das Mathematisch-Erhabene zur Seite. Wenn nicht die unermessliche Gewalt der Naturkräfte, sondern die Betrachtung der unendlichen Grösse von Raum und Zeit in uns den Eindruck der verschwindenden Nichtigkeit unseres Individuums hervorrufen, wir aber doch uns selbst als die Träger der überwältigenden Vorstellung wissen, entsteht gleichfalls das Gefühl des Erhabenen. Immer beruht es auf dem Kontrast zwischen unserer Nichtigkeit als individueller Willenserscheinung und unserer Unvergänglichkeit als reinen Subjektes des Erkennens. So wirkt auf uns der bestirnte Himmel, so hohe Berge, so mächtige Gebäude oder Denkmäler aus längst vergangenen Zeiten.

Zum Schluss sei nur erwähnt, dass zum Erhabenen das Reizende das Gegenteil bildet; denn obschon es ästhetisch wirkt, fordert es doch schon mehr oder minder deutlich den Willen zur Bethätigung heraus. Damit aber strebt es aus dem Gebiete des Schönen, aus der Kunst heraus. Das Zurücktreten des Subjektiven, das rein objektive Verhalten ist es, das den ästhetischen Zustand charakterisiert. Schön ist, was uns objektiv macht, was uns den Willen entreisst, von unserer Individualität befreit und die Ideen sich in uns als reinem Subjekt des Erkennens spiegeln lässt (62).

Kapitel V

Genialität, der Centralbegriff von Schopenhauers Aesthetik

Schopenhauers Begriff der Genialität

Der Centralbegriff der Schopenhauerschen Aesthetik ist die Genialität, nicht die Ideen. Allerdings sind Genialität — reines Erkennen — und Ideenerkenntnis Korrelate: aber nicht die Ideenlehre war in Schopenhauers innerstem Gedankengang der Ausgangspunkt der Aesthetik. Nicht die Ideenlehre trat ihm zuerst ins Bewusstsein und forderte ihr Korrelat, die Genialität, sondern umgekehrt. Die Genialität war das primäre Phänomen, und nach ihm, wenn auch notwendigerweise mit ihm, entstand der Begriff der Welt als reiner Vorstellung, den er an Platos Ideenlehre anknüpfte.

Die Aesthetik Schopenhauers ist nicht ein „hors d'oeuvre" wie Hartmann meint (63), nicht eine „nichtige Kunstphilosophie", deren Lektüre Herbart sich schenken zu können glaubte (64). Sie ist ein Schlüssel zu Schopenhauer selbst und zu den „Widersprüchen" seiner Philosophie. Schopenhauers Aesthetik ist dem Boden allerpersönlichster Erfahrung entsprossen: die Genialität — oder wie er sie in den Aufzeichnungen seiner Dresdener Jahre nennt: das bessere Bewusstsein (65) — war ihm ein intimes Erlebnis.

An sich selbst hatte er — wie seine Gedichte zeigen (66) — die Qualen eines nie befriedigten, leidenschaftlichen Willens im Uebermasse gespürt; in sich selbst aber hatte er auch die lebhafte Phantasie, den unermüdlichen Intellekt gefunden. Diese beiden sah er im Streite liegen. Nur wenn der Intellekt siegte, wenn er sich ganz in die Schönheit der Natur

oder Kunst versenkte, empfand er jenen Störenfried nicht mehr. Sein Grundgedanke: „Die Welt als Wille und Vorstellung“ ist eine Beichte.

Durch seinen Willen sah er sich gepeinigt, durch seinen Intellekt erhoben und beseligt (67). Je länger, je mehr musste er im selbständigen, vom Willen getrennten, dem Willen entronnenen Intellekte seinen Trost, seine Hoffnung suchen. Mochte der Begriff „Genie“ sich ihm vielleicht anfangs bloss mit dem Begriff „hervorragender Intellekt“ decken, so konnte er dabei keinesfalls stehen bleiben. Nicht genug, wenn der Intellekt hervorragend war; denn ein um so intensiverer Wille hielt ihm das Gleichgewicht. Er musste sich vom Willen losreissen, um selbstständig, um genial zu sein.

Die Genialität ward so die Fähigkeit, sich vom Willen zu emanzipieren und reiner kontemplierender Intellekt zu sein. Die Höhe des Intellekts an und für sich ist ebenso nur eine Vorbedingung wie die Leidenschaftlichkeit des Willens. Diese letztere ist der „Anlass zur Entzweiung mit der Welt, welche dem interesselosen Kontemplieren derselben vorhergehen muss“: Denn „nur, wenn die Wünsche und Hoffnungen zu nichte werden, unabänderliche Entbehrung sich zeigt und der Wille unbefriedigt bleiben muss, nur dann fragt man sich: Was ist diese Welt?“ (68). Also Flucht aus der Welt der ungestillten Leidenschaftlichkeit ist Genialität, Flucht ins „bessere“ Bewusstsein, zum reinen Erkennen hin. Dass dieses reine Erkennen zugleich den Willen in adäquater Objektivität, also die Ideen anschaut, ist neben dem persönlichen Moment von sekundärer Bedeutung. In erkenntnistheoretischer Hinsicht und zur Würdigung der Künste ist es zweifellos wichtig; für die Frage der Seligkeit der ästhetischen Anschauung und weiter, in ethisch-asketischem Interesse tritt es zurück. Und gerade dieser letzte Punkt, den wir als das Ziel des ganzen Systems zu betrachten haben, fordert geradezu die Aesthetik als Einleitung. Denn die Genialität war für Schopenhauer zeitweilige Befreiung vom Willen durch Kontemplation: damit war sie ein authentischer Fall einer solchen Befreiung überhaupt und die Bürgschaft der Möglichkeit völliger Befreiung, völliger Verneinung des Willens (69).

Schopenhauers Aesthetik hat im Grunde keinen andern

Sinn und Zweck, als an der Kunstanschauung und ihrem Genusse das Wesen der Genialität, des willensfreien Erkenntnisses zu schildern. Diese Schilderung dient einmal der Darstellung der qualvollen Willensbejahung im vierten Buche als Folie, sodann aber als Hinweis auf den Weg, der zur Erlösung führen musste.

Sekundärer Charakter der Ideenlehre

Schopenhauers Aesthetik betont darum auch wesentlich und vor allem die subjektive Seite des Schönen: denn ein neuer Inhalt sind die Ideen nicht. Die Ideenerkenntnis ist nicht eine positive Bereicherung des Wissens, sondern nur ein intensiveres, deutlicheres, ein intuitives Anschauen des Charakters der Welt, der auch ohne sie, auch durch den Satz vom Grunde erfasst werden kann. Nur ist es das eine Mal die Abstraktion, die aus vielfachen Relationen diese Kenntnis schöpft, das andere Mal wird sie unmittelbar anschaulich gewonnen. Die Idee ist ja eben ihrem Inhalt nach dem Individuum gleich; nur die Form ist geläutert, das Individuelle, Empirische, Relative derselben ist zurückgedrängt. Die Ideen sind recht eigentlich nur das Korrelat, das reine Objekt, welches das reine Subjekt des Erkennens begleiten muss. Gewiss führt Schopenhauer den Gedanken der Welt als reiner Vorstellung, der Ideenwelt, im Einzelnen durch und dringt von diesem Gesichtspunkte aus ins Innere der Kunst. Am Herzen aber liegt ihm nur das reine Erkennen, die Genialität, die Zurückdrängung des Willens, die Emanzipation von der Individualität (70). Ja selbst das Faktum der Ideenerkenntnis hiess für ihn nur Befreiung vom Satz des Grundes; es wurde somit wieder nur zu einer neuen Gewähr, dass der Wille nicht störend mit seinen Beziehungen in die Seligkeit der Kontemplation einzugreifen vermöge. Nicht weil sie dem Bewusstsein einen neuen Inhalt mitteilt, ist also die Anschauung der Idee so erfreulich. Sie ist es einmal, weil ihre geläuterte Form das Anzeichen dafür ist, dass der Intellekt nicht an den Dienst des Willens gebunden ist, sodann, weil die Ideen in ihrer Unvergänglichkeit und Ruhe die subjektive selige Stimmung nur noch steigern, und so die Welt des Willens immer mehr als die Stätte des Elends und der Nichtigkeit be-

zeichnen (71). So wird die scheinbar positive Seite der Aesthetik zu einer negativen Anklage des Willens. Erkenntnis der Ideen und reines Subjekt des Erkennens, d. h. Genialität, diese beiden Elemente der Schopenhauerschen Aesthetik sind also auch nur Verkörperungen seines Pessimismus. Indem er diese überwirkliche Welt preist, flucht er der wirklichen. Indem er das Bewusstsein von jener, die Genialität, als das „bessere" verherrlicht, tadelt er das gewöhnliche Bewusstsein, den Träger der Wirklichkeit (72). Der Satz vom Grunde wird ihm beinahe zum Prinzip des Bösen, denn in ihm wurzelt alle Individualität und damit der Egoismus, aller Irrtum und damit die Fortdauer des Elends. Und weil alles reale Werden nur durch den Satz vom Grunde ist, so ist auch verständlich, wie verächtlich und unsympathisch Schopenhauer die Geschichte war, die gerade dieses Werden zum Objekt hat (73).

Die Genialität ist aber die Erkenntnis in ihrer Freiheit von den Regeln dieses Satzes. Die Genialität ist nicht in den Schranken der Individualität befangen, die Genialität ist Objektivität. Ihr verdanken die Künste und die Philosophie ihr Dasein, wie jenem die Wissenschaften. Die Wissenschaften gehen in der Jagd nach den Relationen auf und können nie ein Ziel erreichen. Philosophie und Kunst sind immer am Ziel, denn ihr Objekt sind die ewigen Ideen (74).

Asketische Beziehung

Was die Genialität im Theoretischen ist, das ist die Heiligkeit (oder Tugend) im Praktischen. Beide gehören dem besseren Bewusstsein an; beide beruhen auf dem Verlassen der Individualität, auf der Emanzipation vom Willen.

Das Genie und der Heilige sind verwandt (75), wenn sie sich auch nicht decken. Jeder hat die Bedingung zum anderen in sich.

Kein Heiliger, kein Asket, dem nicht ein genialer Zug zukäme, und kein Genie, das nicht irgendwie weit einem Heiligen sich näherte.

Kein Genie ist ein Heiliger, aber keines ist auch je ein Bösewicht gewesen (76).

Nun ist es klar, welche tief asketisch pessimistische

Nebenbedeutung der Begriff der Genialität für Schopenhauer hat. Aber um diesen Begriff dreht sich seine ganze Aesthetik. So zeigt es sich denn, dass sie trotz ihrer Verherrlichung der Kunst, oder vielmehr gerade durch diese, durchaus mit dem pessimistischen Grundton der ganzen Philosophie zusammenstimmt. Sie ist also nicht ein heiteres Intermezzo, ein launischer Seitensprung, sondern bildet ein notwendiges Glied im Ganzen, eine Vorstufe zur asketischen Schlusslehre. Gerade indem sie im äusseren Tone von den anderen Teilen abweicht, bei näherer Prüfung jedoch sich als Ausdruck einer gemeinschaftlichen Grundtendenz ergiebt, eröffnet sie ein Verständnis in das persönliche Werden der Philosophie Schopenhauers. Sein Jubel über die Schönheit ist, wenn man scharf hinhört, die Verdammung des Willens, und damit der Welt, welche die Offenbarung des Willens ist. Die Schönheit ist so schön, nur weil sie die Erlösung des Willens vom Leben verheisst.

Schluss

Ein solcher nihilistischer Standpunkt lässt sich nicht kritisieren; er lässt sich nur hinnehmen und im Zusammenhange des ganzen Gedankenbaus begreifen, aus dem Grundpathos des Ganzen heraus sogar verstehen. Ihn zu widerlegen ist unmöglich, denn dazu müsste man den Menschen Schopenhauer widerlegen. Aber das Lebendige hat sein eignes Recht, und das lässt es sich nicht bestreiten. Für Schopenhauer ist die Schönheit nur Gelegenheit zur Genialität. Ihm ist aber Genialität Aufhebung der Individualität, denn er litt an seiner Individualität. Ihm war reines Subjekt des Erkennens zu sein Erlösung von peinigenden Qualen. Und darüber lässt sich nicht rechten.

Hat man sich aber dieses tiefe Leiden Schopenhauers durch seine Persönlichkeit klar gemacht, so wird sein Pessimismus verständlich, und mit diesem ist seine ganze, scheinbar widerspruchsvolle Philosophie notwendig gegeben. Der Pessimismus drängt von einer idealistischen Antithese zur andern auf Erlösung hoffend, bis ihm diese im Nirwana trostbringend entgegentritt. Mit dem ersten Gedanken seiner Philosophie war der letzte schon gegeben.

Kapitel VI

Kants Kritik der Urteilskraft und Schopenhauers Stellung zu Kant

Wenn dieser Gesichtspunkt festgehalten wird, dass nämlich Schopenhauers Aesthetik in seiner Auffassung der Genialität gipfelt und dass diese Auffassung wesentlich pessimistisch ist, nur dann wird es möglich, seine Stellung als Aesthetiker zu Kant und Schelling richtig zu erfassen. Es darf eben nicht vergessen werden, dass die Gedanken eines grossen Systems sich nicht willkürlich zusammenstoppeln lassen. Selbst wo die Entlehnung eines Gedankens nachweisbar ist, muss er doch in der fremden Persönlichkeit eine Umwandlung erfahren und bleibt nicht mehr derselbe, der er war.

Schopenhauers Verhältnis zu Kant ist ein durchaus klares. Gleich in Göttingen wies ihn G. E. Schulze auf Kant und Plato hin, und gerade in Kant hat er sich nach einigem Widerstreben hineingelesen. Verlangt er doch auch ausdrücklich als Propädeuticum für seine Philosophie das Studium der Kantischen Werke. Wie weit er Kant in dessen Sinne verstanden, wie weit er ihn aber subjektiv interpretiert hat, bleibe hier ununtersucht. Nur die Stellung, die seine Aesthetik zu der Kantschen einnimmt, oder richtiger, wie sich die Problemstellung und Lösung des einen zu der des andern verhält, soll hier erörtert werden.

Zu Schelling ist das Verhältnis weit unklarer. Hartmann nimmt an, dass Schopenhauer ausser der Festrede: „Ueber das Verhältnis der bildenden Künste zur Natur", die dieser zwar nicht citiert, aber jedenfalls gekannt haben muss, höchstens, wenn auch wahrscheinlich, nur noch den „Bruno" gelesen hat. Dass also Schopenhauer mit dem Schellingschen Gedankenkreise in

Berührung gekommen ist, noch ehe seine eigene Philosophie entstand, steht fest.

Es lässt sich aber, da direkte Zeugnisse fehlen, gar nicht ausmachen, ob Schopenhauer die Ideenlehre erst von Schelling beeinflusst in seine Aesthetik hineingenommen hat, oder ob er selbst an Plato angeknüpft hat, den er ja so vorzüglich kannte.

So oder anders — von Wichtigkeit ist doch nur die innere Bedeutung der parallelen Lehren in dem einen und anderen System. Ihre Analyse wird ergeben, dass trotz der oft wörtlichen Uebereinstimmung — und selbst zugestanden Uebertragung (77) — der Gedanken die Aesthetik bei dem einen wie bei dem andern doch eine verschiedene Rolle spielt, ein verschiedenes Gesicht zeigt.

Kant

„Es ist zu bewundern, sagt Schopenhauer, wie bei diesem allen (nämlich Kants geringer Kenntnis wirklicher Kunstwerke und geringer ästhetischer Empfänglichkeit) Kant sich um die philosophische Betrachtung der Kunst und des Schönen ein grosses und bleibendes Verdienst erwerben konnte.“ — „Viel weiter jedoch, als den rechten Weg gezeigt ... zu haben ..., erstreckt sich Kants Verdienst hierin nicht.“ — „Er gab die Methode dieser Untersuchung an, brach die Bahn, verfehlte übrigens das Ziel“ (78).

Auch Kants Aesthetik ist nur ein notwendiges Glied seines ganzen Gedankenbaues; sein Kritizismus konnte zu keiner anderen Fassung des Problems, zu keiner anderen Auflösung gelangen, als er gelangt ist. Ihm war die Aesthetik, sagen wir lieber, das Schöne, kaum etwas persönlich Nahestehendes. Nur das Vermögen, einen Gegenstand als schön zu beurteilen, ist was ihn interessiert.

Der Kritizismus ist die letzte, reifste Phase des Rationalismus und damit seine Auflösung. In ihm kommt der Intellekt dazu, sich selbst zu prüfen, sein eigenes Wesen zu analysieren und so sich selbst Grenzen seiner Wirksamkeit zu ziehen.

Aus dem trägen Selbstvertrauen des Dogmatismus rüttelt das Misstrauen an sich selber, der Skeptizismus, den denkenden

Geist wach. Der Kritizismus nun schlichtet ihren Streit. Dem Dogmatismus nachgebend, gestattet er dem Intellekt, aus sich heraus allgemeingiltige Erkenntnisse und Prinzipien festzusetzen; andrerseits aber überträgt er diese Berechtigung nur auf ein festumgrenztes Gebiet und folgt darin dem Skeptizismus. Dieses Gebiet nun ist das erkennende Wesen selbst mit seinen Vermögen der Erkenntnis, des Gefühls und des Begehrens.

Der transscendentale Idealismus

Der Kritizismus geht von dem Punkte aus, der eben den Streit zwischen Dogmatismus und Skeptizismus veranlasst hatte. Der Dogmatismus, der „gesunde Menschenverstand", nahm die Aussagen und Wünsche des eignen Bewusstseins naiv für wahr und allgiltig. Der Skeptizismus bestritt dem Intellekt das Recht, aus sich heraus ein Urteil zu fällen, das nicht durch die Erfahrung gerechtfertigt und bezeugt wäre. Deswegen macht sich der Kritizismus daran, zu untersuchen ob es solche synthetische Urteile a priori gäbe und wenn ja, wie sie möglich seien. Die erste Frage bejaht Kant ohne weiteres mit der Annahme, die mathematischen Urteile seien synthetische: denn dass sie allgiltig wären, hatte auch der Skeptizismus, den Kant im Sinne hat, nicht zu bezweifeln gewagt; er hatte sie aber als analytische aufgefasst. Einmal aber zugestanden, dass die mathematischen Urteile synthetisch seien, so blieb nur das Problem übrig; wie sind synthetische Urteile a priori möglich?

Das Gebiet, das Material der mathematischen Urteile sind Raum und Zeit. Ihre Analyse ergab, dass sie eigenster Besitz des Intellekts seien, dass sie nichts weiter als die Formen der reinen Sinnlichkeit seien, die als solche allen Wahrnehmungen zu Grunde liegen. Daraus ergab sich, das allen Wahrnehmungen schon in ihrer Grundform der Intellekt etwas hinzufüge, d. h. dass wir die Dinge erkennen, nicht wie sie an sich seien, sondern nur, wie sie uns erschienen. Da wir diesen subjektiven Faktor nicht ausscheiden können, eben weil er die allgemeinste Bedingung unserer Erkenntnis ist, so sei die Welt, wie wir sie sehen, nur eine Welt der Erscheinungen, deren unerkennbarer Kern die Welt der Dinge an sich sei. In diesem Sinne unterscheidet Kant in der Erkenntnis Materie und Form. Die Materie

bilden die Empfindungen, die Affektionen der Sinnesorgane durch die Dinge an sich. Sie werden empirisch gegeben und über sie kann nur die Erfahrung etwas aussagen. Ueber die Form aber ist der Intellekt kompetent. Er kann, was sie betrifft, a priori allgemeingiltige Urteile fällen, aber eben nur soweit, als sie reicht.

So beschied sich Kant auf die Kritik des Erkenntnisvermögens. Das Erkenntnisvermögen zerfällt in unteres und oberes. Das untere ist die reine Sinnlichkeit, die Anschauung, deren Formen eben Raum und Zeit sind (für äussere und innere Anschauung). Das obere Erkenntnisvermögen teilt sich sodann in Verstand, Urteilskraft und Vernunft. In erster Linie sind Verstand und Vernunft zu betrachten. Der Verstand ist das Vermögen der Begriffe (oder auch der Regeln), die Vernunft das der Ideen (oder auch der Prinzipien). Und weiter zeigt es sich, dass der Verstand wesentlich ein theoretisches Vermögen ist, die Vernunft ein praktisches, dass der Verstand also selbst wiederum znm gesamten Erkenntnisvermögen, die Vernunft hingegen zum Begehrungsvermögen eine engere Beziehung hat. So werden Verstand und Vernunft zu Antagonisten. Denn der Verstand, so ergiebt die Untersuchung, enthält zwölf allgemeinste Begriffe, die Kategorieen, vermittelst derer er alle Anschauungen (d. h. die raumzeitlich orientierten Empfindungen) sichtet nnd verknüpft.

Alles Wirkliche fällt unter einen dieser Begriffe, denn diese Begriffe selbst sind es allererst, welche die Anschauungen zu einem Gesamtbilde der Erfahrung, zur Wirklichkeit vereinigen. Ohne den Verstand gäbe es überhaupt keine Erfahrung, und so ist er denn im Grunde nur die Möglichkeit a priori einer Erfahrung überhaupt.

Nun findet aber die Vernunft in sich Ideen, die nicht zu dem passen wollen, was der Verstand festgesetzt hat. Dem Naturbegriff des Verstandes stellt sich unvereinbar und doch unabweisbar der Freiheitsbegriff der Vernunft entgegen. Ein doppelter Ausweg jedoch ist vorhanden. Einmal lässt es sich nachweisen, dass der Widerspruch nur ein scheinbarer ist, sodann aber auch die Möglichkeit einer unmittelbaren Vereinigung wahrscheinlich machen.

Der Nachweis des ersten Punktes beruht auf der Unter-

scheidung der Welt der Erscheinungen von jener der Dinge an sich, welche sich schon aus der Analyse von Raum und Zeit ergab. Es zeigt sich, dass Verstand und Vernunft sich in völlig getrennten Sphären bewegen, also nicht collidieren können.

Denn wie der Verstand nichts thut, als die Anschauungen zu einer Erfahrung zu verknüpfen, so geht eben auch Alles, was er aussagt und gebietet, nur auf die Welt der Erfahrung, der Erscheinungen. Er ist gesetzgebend nur in dem Felde der Erkenntnis, der Theorie. Ueber das, was jenseits desselben liegt, über die Dinge an sich kann und darf er nichts bestimmen; er weiss von ihrer Existenz selbst nur durch die Materie seiner Erkenntnis, die Empfindungen.

Die Vernunft aber, wenn sie ihre Ideen auch nicht aus der Welt der Dinge an sich schöpft, lehnt dennoch diese Ideen gerade an sie an. Sie ist der Ideen unmittelbar gewiss, obschon sie dieselben weder anschaulich noch begreiflich, d. h. weder der reinen Sinnlichkeit noch dem Verstande zugänglich machen kann. Und gewiss ist sie der Ideen, weil sie die unabweislichen Voraussetzungen dessen sind, was ihr eigentliches Wesen ausmacht, des Sittengesetzes. Durch diesen ihren Inhalt ist auch ihr Gebiet das Begehrungsvermögen, und das ist die Kluft, die Vernunft und Verstand trennt.

So können denn Verstand und Vernunft neben einander bestehen: Was diese sagt, ist nicht aus der Erscheinungswelt hergenommen und gilt als Gesetz nur für den Willen; in theoretischer Hinsicht ist sie so wenig kompetent, als der Verstand in praktischer. Ihre Postulate braucht der Verstand in seiner Domäne so wenig anzuerkennen, als das Begehrungsvermögen, sich gegen die Forderungen der Vernunft auflehnend, berechtigt ist, sich auf die Gesetze des Verstandes zu berufen.

Also: konstitutives, d. h. gesetzgebendes, unbedingt verpflichtendes Prinzip ist für die Erkenntnis der Verstand, für den Willen die Vernunft; nur regulatives Prinzip hingegen, nur der Ausweg des Intellekts, die Dinge zu erfassen, als ob sie so vor sich gingen, sind die Gesetze des Verstandes für den Willen, die Ideen der Vernunft für die Erkenntnis. Aber nur soweit sie Konstitutiv sind, können sie a priori allgemeingiltige synthetische Urteile fällen. So ist denn durch die Kritik die

wesentlichste Anmassung des Dogmatismus endgiltig zurückgewiesen und auch der Skeptizismus ist in seinem Uebereifer gedämpft.

Kritik der Urteilskraft

Doch ausser diesem erkenntnistheoretisch gestützten Nachweis lässt es sich noch wahrscheinlich machen, dass auch empirisch, in der Wirklichkeit, Vernunft und Verstand trotz ihres theoretischen Gegensatzes zusammengehen können. Und diese Vermittelung fällt der Urteilskraft zu.

Die Urteilskraft, allgemein gedacht, ist das Vermögen, das Besondere als im Allgemeinen enthalten zu denken. Ist das Allgemeine gegeben unter welches das Besondere subsumiert werden soll, so ist sie bestimmende Urteilskraft; reflektierende hingegen, wenn zum gegebenen Besonderen das Allgemeine erst gefunden werden soll. Die Urteilskraft nun, sofern sie über die Natur, d. h. die in ihr herrschenden Gesetze, reflektiert, muss also ein Prinzip suchen, das als höhere Einheit jene spezielleren Gesetze unter sich befassen kann. Dieses Prinzip findet sie in der formalen Zweckmässigkeit.

Denn unter diesem Gesichtspunkte wird die Natur als nach Zwecken eingerichtet vorgestellt, aber diese Zweckmässigkeit ist rein formal, d. h. sie hat nichts mit den Absichten des Willens zu thun, sie bleibt auf die Dinge selbst beschränkt. Die Zweckmässigkeit lässt in der Natur eine Ordnung entdecken und kommt damit dem Bestreben des Verstandes entgegen, die Mannigfaltigkeit der Natur in eine gesetzmässig zusammenhängende Erfahrung zu verwandeln. Dieses Zusammenstimmen der Natur mit unserem Erkenntnisvermögen, diese ihre Angemessenheit zu unserer Fassungskraft, diese Erfüllung der Absichten unseres Verstandes rufen das Gefühl der Lust hervor (79). So zeigt es sich denn, dass die Urteilskraft durch ihren wesentlichen Begriff, die Zweckmässigkeit, zum Gefühlsvermögen in nähere Beziehung tritt. Und daraus ergiebt es sich, dass sie so zwischen Verstand und Vernunft ein Drittes, ein Mittelglied bildet, wie das Gefühlsvermögen zwischen dem der Erkenntnis und dem des Begehrens. Sie ist für dieses durch den Begriff der Zweckmässigkeit ebenso Konstitutiv wie

durch die Kategorieen und die Ideen Verstand und Vernunft es für Erkenntnis und Wille sind; hingegen für den Verstand, für die Vernunft nur regulativ.

Aber mehr noch: die Urteilskraft verknüpft auch die Gesetzgebungen des Verstandes und der Vernunft, deren Widerspruch sich anfangs nur transscendental lösen liess.

Der Freiheitsbegriff der Vernunft widerspricht dem Naturbegriff des Verstandes, aber er soll dennoch in der Sinnenwelt wirksam werden (80). Seine Wirkung nun geht auf Zwecke, und zwar auf den Zweck der Verwirklichung des Sittengesetzes in dieser Sinnenwelt. Damit dies möglich wird, muss die Natur „auch so gedacht werden können, dass die Gesetzmässigkeit ihrer Form wenigstens zur Möglichkeit der in ihr zu bewirkenden Kräfte nach Freiheitsgesetzen zusammenstimme".

Nun gibt die Urteilskraft in ihrem Prinzipe der Zweckmässigkeit die Einsicht in die Möglichkeit eines Zusammenstimmens der Natur zu dem von ihr heterogenen Erkenntnisvermögen und zeigt damit die ähnliche Möglichkeit für die Natur und den Freiheitsbegriff an. Gab also der Verstand, durch die Unterscheidung der Welt der Erscheinungen von dem übersinnlichen Substrat, von diesem eine gewisse Anzeige, ohne es näher zu bestimmen, so verschafft die Urteilskraft diesem übersinnlichen Substrat „Bestimmbarkeit durch das intellektuelle Vermögen", die Vernunft aber giebt die Bestimmung. „So macht die Urteilskraft den Uebergang vom Gebiete des Naturbegriffes zu dem des Freiheitsbegriffes möglich (81)".

Hierin liegt nun auch die Beziehung der Urteilskraft zur Sittlichkeit. Denn indem sie die Lust als eine Folge des Zusammenstimmens der Erkenntnisvermögen (in der Zweckmässigkeit) erkennt, befördert sie die Empfänglichkeit des Gemüts für das moralische Gefühl (das Praktischwerden des Freiheitsbegriffes (82).

Die Urteilskraft nun, deren Prinzip a priori, die Zweckmässigkeit, wir als ein Bindeglied zwischen den entsprechenden Prinzipien a priori des Verstandes und der Vernunft erkannt haben, der Gesetzmässigkeit und dem Endzweck, kann selbst ästhetisch oder teleologisch sein.

Teleologie

Die teleologische Urteilskraft giebt die Bedingungen an, unter denen ein Ding sich nach der Idee der Naturzweckmässigkeit beurteilen lässt und zwar beruhen diese in der Uebereinstimmung der Form eines Gegenstandes mit der Möglichkeit dieses Gegenstandes selbst, also auf der objektiven formalen Zweckmässigkeit (83).

Ihre Anwendung findet sie nur durch Verstand und Vernunft, also als regulatives Prinzip. Durch ersteren wird an ihrer Hand die Unmöglichkeit dargethan, aus bloss mechanischen Ursachen die organische Natur zu erklären; die letztere benutzt sie, um die Welt als ein System von Endursachen anzusehen, das in dem höchsten Gute gipfelt, der Existenz nämlich vernünftiger Wesen unter moralischen Gesetzen (84).

Aesthetik

Die ästhetische Urteilskraft geht dagegen nur auf die subjektive formale Zweckmässigkeit: diese ist die Uebereinstimmung der Form eines Gegenstandes zum Erkenntnisvermögen (85). Die Form eines Gegenstandes ist nur in der Einbildungskraft (dem Vermögen der Anschauungen a priori) gegeben. Wenn sie also zum Erkenntnisvermögen stimmt, so ist es vielmehr die freie Thätigkeit der Einbildungskraft, welche in Harmonie mit dem Verstande steht; diese Harmonie erweckt aber das Gefühl der Lust und zwar ein intellektuelles Wohlgefallen.

Ein Gegenstand nun, der die Einbildungskraft zu solchem freien, harmonischen Spiel veranlasst und dadurch Lust erzeugt, dessen Vorstellung als solche also das Wohlgefallen hervorruft, heisst schön. So steht also die ästhetische Anschauung unter dem Prinzip der subjektiven formalen Zweckmässigkeit.

Kant also geht ganz und gar von formalistischen Gesichtspunkten aus an das ästhetische Problem heran.

Die Frage, wie es möglich ist, dass ein Lustgefühl, wie es die ästhetische Anschauung begleitet, als allgemeingiltig beurteilt werden könne, ist das Rätsel, das er lösen will.

Denn zwei Momente drängen sich ihm als wesentliche Bestandteile der ästhetischen Vorstellung auf: das Wohlgefallen an dem vorgestellten Gegenstande und der Anspruch dieses

Wohlgefallens in jedem Zuschauer in gleicher Weise hervorgerufen zu werden.

Schön ist, um Kants Einzeldefinitionen zusammenfassend vorweg zu nehmen, was ohne Begriffe und ohne alles Interesse durch seine subjektive Zweckmässigkeit notwendig Gegenstand eines allgemeinen Wohlgefallens ist. In erster Linie ist die Allgemeingiltigkeit des Wohlgefallens zu betrachten, denn um es in Kants Ausdruck zu sagen, die „Quantität des Geschmacksurteils" ist für ihn der Anstoss der ästhetischen Untersuchung gewesen (86).

Diese Allgemeingiltigkeit ist aber nur eine subjektive, denn sie beruht nicht auf dem Begriffe des Gegenstandes, ist also nicht logisch, sondern nur ästhetisch; sie wird auch nicht behauptet, sondern bloss angenommen. Das Geschmacksurteil geht eben nicht auf die Vorstellung als solche, sondern auf die Beziehung dieser Vorstellung zu dem erkennenden Subjekt. Nicht was diese Vorstellung an sich ist, interessiert die Kritik der ästhetischen Urteilskraft, sondern dass sie die Fähigkeit besitzt, im vorstellenden Subjekt ein Wohlgefallen hervorzurufen.

Und wiederum nicht der Gegenstand der Vorstellung, nicht ihr Inhalt ist es, deren Beziehung zum Subjekt die Ursache des Wohlgefallens ist, sondern die der Vorstellung selbst. Der Inhalt einer Vorstellung kann eine Lust nur durch Beziehung zum Begehrungsvermögen, also durch die Erregung des Willens hervorrufen. Dann aber sind die individuellen, konkreten Verhältnisse ausschlaggebend, und eine Allgemeingiltigkeit wäre hier ein Widersinn. Aber der ästhetischen Anschauung ist es ja eben wesentlich, nicht individuelle, sondern allgemeine Giltigkeit des Wohlgefallens zu fordern. Mithin kann nicht der Inhalt der Vorstellung, sondern nur ihre Form das ästhetische erregende Moment sein. Folglich kann sie auch nur in ihrer Beziehung zum Erkenntnisvermögen betrachtet werden.

Bei einer solchen Lage der Dinge kann die Vorstellung erregend nur dadurch sein, dass sie Einbildungskraft und Verstand zu freiem harmonischen Zusammenwirken veranlasst; dazu aber muss die Urteilskraft sie als zweckmässig erkennen können (87).

Da diese Zweckmässigkeit nun aber eine bloss formale und zwar subjektive, aber nicht individuelle ist, so muss die Lust, die sie hervorruft, allgemein mitteilbar sein. Ja, die Lust beruht mit auf dem Bewusstsein der Mitteilbarkeit des harmonischen Gemütszustandes. Dadurch appelliert sie aber an einen Gemeinsinn. Doch es ist unentschieden, ob es einen solchen giebt. Somit ist das Geschmacksurteil, welches das Wohlgefallen als ein notwendiges, also nicht individuelles, betont, in der That nur eine Vernunftforderung, eine „solche Einhelligkeit der Sinnesart hervorzubringen" (88).

So folgt denn aus der Allgemeingiltigkeit des Geschmacksurteils, dass das Wohlgefallen an der Schönheit nicht auf der Erregung des individuellen Begehrungsvermögens beruht, dass die Lust am Schönen interesselos sein muss. Daraus ergiebt sich, dass diese Lust in der Thätigkeit des Erkenntnisvermögens wurzelt, also die Form, nicht der Inhalt des Gegenstandes, und zwar durch ihre Zweckmässigkeit das ästhetisch wirksame Moment ist; als solches ist es aber nicht bloss allgemeingiltig, sondern auch notwendig.

Dem Schönen nahestehend ist das Erhabene. Erhaben ist, was das Gemüt veranlasst, „die Sinnlichkeit zu verlassen und sich mit Ideen, die höhere Zweckmässigkeit enthalten, zu beschäftigen" (89). Es ist die überwältigende Unerreichbarkeit des Gegenstandes, die Unangemessenheit unseres Erkenntnisvermögens zu diesem, was das mathematisch Erhabene ausmacht; dynamisch Erhaben hingegen ist die Naturkraft in ihrer Furchtbarkeit, die uns unsere Ohnmacht als Naturwesen fühlen lässt. Aber indem bei jenem die Vernunft durch ihre Forderung der Totalität in uns das Gefühl eines übersinnlichen Vermögens erweckt, erhebt sie uns über jeden Massstab der Sinne hinaus; imgleichen lässt sie im Anblick des dynamisch Erhabenen uns als unabhängig von der Natur, ja als ihr überlegen beurteilen. So ist denn erhaben, was durch seinen Widerstand gegen das Interesse der Sinne unmittelbar gefällt, mehr noch, was in uns Achtung hervorruft. Wie das Schöne auf der Uebereinstimmung der Einbildungskraft zum Verstande beruht, so das Erhabene auf einer eben solchen zur Vernunft.

Dies sind die wesentlichsten Grundzüge der Kantischen Aesthetik. Auf dem rein formalistischen Prinzipe der Ueberein-

stimmung der Erkenntniskräfte beruht somit die Schönheit, aber eben damit gewinnt sie auch eine direkte Beziehung zur gleichfalls rein formalistischen Ethik (90). Für Kant wird die Schönheit zum Symbol der Sittlichkeit, und eigentlich nur als solchem kommt ihr das Lustgefühl zu (91). War schon die Urteilskraft an und für sich ein Bindeglied zwischen dem Verstande und der Vernunft, zwischen dem Natur- und Freiheitsbegriff, so ist das Schöne ein Uebergang von der Sinnenwelt zur intelligiblen Welt. Wie das Schöne die Freiheit der Einbildungskraft mit den Verstandesgesetzen harmonierend zeigt, so besteht das Gute in der gleichen Harmonie des Willens zu den Vernunftsgesetzen. Wie das Schöne allgemeingiltig, so ist es auch die Sittlichkeit. Diese gefällt durch den Begriff, jenes nur durch die Anschauung, aber beide unmittelbar. Beide sind interesselos, wenn auch das Sittliche, nachdem es erkannt worden ist, das Interesse erregen soll; aber es ist nicht der empirische Wille, an den es sich wendet, sondern der freie Wille, der nur den Vernunftsgesetzen verpflichtet ist (92).

Kant und Schopenhauer

Mit Kant stimmt Schopenhauer in der Interesselosigkeit der ästhetischen Anschauung überein, ja er spendet ihm hohes Lob für diese Ansicht. Denn, wie wir gesehen haben, ist ja die Interesselosigkeit, das Schweigen des Willens für Schopenhauer ein Hauptstück des ästhetischen Genusses. Aber wenn wir näher zusehen, so ist diese Uebereinstimmung eine oberflächliche, ist mehr in den Worten als in dem inneren Sinn und Zusammenhang vorhanden; ja, sie ist geringer, als Schopenhauer es selbst geglaubt zu haben scheint.

Halten wir aber trotzdem vor der Hand diesen Satz: „Die ästhetische Anschauung ist interesselos“ als beiden gemeinsam fest.

Bei Beiden ist diese Ansicht nicht der Ausgangspunkt ihrer ästhetischen Spekulationen gewesen. Beide kommen zu ihr als zu einer Folgerung. Aber wie sie von verschiedenen Gesichtspunkten ausgehen, so gelangen sie auch weiterhin zu wesentlich verschiedenen Resultaten. Ihre Uebereinstimmung hierin ist im Grunde genommen dem einzigen Punkte vergleichbar,

den zwei divergierende Linien gemeinsam haben — dem Schnittpunkte. Kant analysiert die ästhetischen Urteile, die logischen Verhältnisse — Schopenhauer die psychologischen, den gesamten Bewusstseinszustand während der ästhetischen Anschauung. So geht denn auch Kant von dem Problem der Allgemeingiltigkeit der ästhetischen Urteile aus; Schopenhauer von der Seligkeit des künstlerischen Genusses.

Für Kant folgt die Interesselosigkeit, das Fortfallen des Willensmomentes daraus, dass die Beurteilung eines Dinges als eines Schönen Anspruch auf allgemeine Zustimmung erhebt.

Für Schopenhauer genügt zur Annahme, dass der Wille ausser Wirkung gesetzt sein muss, einfach der Umstand, dass die ästhetische Anschauung von wahrhafter Lust begleitet ist.

Für Kant ist der Wille Ursache, dass die Lust bloss individuell ist, also der Gegenstand nicht als ästhetischer beurteilt werden kann.

Für Schopenhauer ergibt sich aus dem Willen, dass überhaupt keine dauernde Lust da sein kann. Denn das darf nicht vergessen werden: die Lust ist für ihn negativ, ja nahezu synonym für das Schweigen des Willens.

Kant schliesst weiter: Trotzdem der Wille ausser Spiel bleibt, ruft die gegebene Vorstellung Lust hervor, folglich muss sie irgend einen anderen harmonischen Zustand im Subjekt bewirken, mithin in der Erkenntnissphäre. Schopenhauer folgert dagegen: Weil der Wille schweigt, empfindet das Subjekt Lust, also muss die Vorstellung rein dem Erkennen angehören.

Und während Kant in der formalen Zweckmässigkeit den Kern der ästhetischen Anschauung findet, beginnt in diesem Punkte erst Schopenhauers eigentliche Aesthetik. Erst von ihm ausgehend wird der Centralbegriff der Genialität ausgebildet und allseitig beleuchtet. Damit tritt er aber zu Schelling in Beziehung. Doch ehe wir noch dazu übergehen, diese Beziehung darzulegen, muss dieser Punkt noch festgehalten werden. Beider Ansichten stimmen darin überein, dass bei der ästhetischen Anschauung die Erkenntniskräfte als frei, gewissermassen als selbstherrlich aufgefasst werden. Bei Kant hat es dabei sein Bewenden und das Resultat dieser Freiheit ist ein formelles, während Schopenhauer hierbei nicht stehen bleibt.

Für Schopenhauer ist ferner der Erkenntnisgrund der Frei-

heit vom Willen das Lustmoment; für Kant ist dieser Erkenntnisgrund die Allgemeingiltigkeit des Geschmackurteils. Bei Beiden jedoch folgt aus der Interesselosigkeit die Freiheit der Erkenntniskraft. Aber auch sie bedeutet nicht dasselbe. Schopenhauer sieht in dem durch den Willen bestimmten Intellekt einen Sklaven; für ihn ist die Freiheit des Intellekts eine Befreiung, eine Wiederherstellung des eigentlichen Wesens. Für Kant ist die Freiheit hier nicht viel mehr als ein Wort oder hat doch höchstens den Sinn von „Musse" etwa. Die Einbildungskraft nennt er frei, weil sie in ihrem Inhalte nicht mehr durch äussere Objekte bestimmt wird.

Für Kant ist die ästhetische Anschauung ein Ausdruck der Einhelligkeit der Gemütskräfte — für Schopenhauer beruht sie auf einer völligen Spaltung der Individualität.

Endlich: während für Schopenhauer Schönheit das Unterpfand für die Möglichkeit der Heiligkeit ist, ist sie Kant ein Symbol der Sittlichkeit.

Damit ist der persönliche Gegensatz Beider gegeben; denn in der Ethik offenbart sich das eigentliche Wesen eines Denkers. Kants Verwirklichung des Sittengesetzes in der Sinnenwelt und Schopenhauers Verneinung des Willens haben wenig gemeinsam. Jenes ist ein nüchternes, rigoristisches Prinzip, diese ein phantastisch-nihilistischer Traum; jenes ist formalistisch, blutlos, unpersönlich, diese aus den allerpersönlichsten Leiden hervorgegangen.

Nicht in seinen Resultaten also, sondern in seiner Methode ist Schopenhauer ein Schüler Kants. Dass er wie dieser von den subjektiven Bedingungen der ästhetischen Anschauung ausgeht, bringt sie in nahe Beziehung. Dass sie Beide in der Ansicht der Interesselosigkeit übereinstimmen, ist, wie wir gesehen haben, trotz Schopenhauer selbst, eigentlich nur eine Gleichheit des Ausdrucks bei völliger Verschiedenheit der Grundgedanken, des gesamten Zusammenhanges, der tiefsten Tendenzen beider Systeme.

Kapitel VII

Schellings Philosophie der Kunst, Schopenhauers Stellung zu ihm

Viel umstritten und viel besprochen ist das Verhältnis Schopenhauers zu Schelling. In der ersten Auflage des Satzes vom Grunde zitiert Schopenhauer Schellings ersten Band der Philosophie von 1809 in welchem die Festrede: „Vom Verhältnis der bildenden Künste zur Natur" enthalten war. Also ist es jedenfalls anzunehmen, dass er sie gelesen hat. Dass Schopenhauer mit Schellings „System des transscendentalen Idealismus" bekannt gewesen sei, ist, wie Hartmann meint, unwahrscheinlich, „weil er in diesem Falle wohl schwerlich unterlassen hätte, von Schellings Begriff der unbewussten Geistesthätigkeit für seinen blinden, d. h. bewusstlosen, aber doch gleichsam mit unbewusster Intelligenz handelnden Willen ausgiebigen Gebrauch zu machen." Dagegen ist, nach ihm, „die Aesthetik ... Schopenhauers wesentlich aus dem „Bruno" geschöpft" (93).

Wie dem auch sei: es ist unbestreitbar, dass beide in vielen Hauptpunkten übereinstimmen, wenn man sich nämlich mit dem Wortlaut ihrer Gedanken begnügt. Der weitere Zusammenhang aber, zeigt wenn man sich die Mühe macht, in ihn hineinzudringen, ihre Verschiedenheit und Schopenhauers Selbständigkeit, selbst zugeben, er habe Schelling gelesen und sich angeeignet, noch ehe seine eigenen Ansichten sich gebildet hatten.

Am ausführlichsten hat Schelling seine Aesthetik in der „Philosophie der Kunst" dargelegt (die aber erst aus dem handschriftlichen Nachlass herausgegeben worden ist). Seine

Philosophie „der Kunst“ ist aber nur eine „Potenz“ der Philosophie überhaupt; sie wird von den dem ganzem System getragen und nur aus ihren Voraussetzungen ergiebt sie sich (94).

Schellings Philosophie

Alles Sein, so sagt Schelling, ist in letzter Instanz Identität des Endlichen und Unendlichen, des Realen und Idealen, des Objektiven und Subjektiven; diese absolute Identität oder Gott ist aber zugleich absolute Totalität, und damit das Universum, das All.

Dieses schlechthin ewige Absolutum ist als solches auch jenseits aller Gegensätze: es ist weder bewusst noch bewusstlos, weder frei noch notwendig; es befasst aber alle Gegensätze unter sich. Die absolute Identität des Realen und Idealen kann sich mithin sowohl im Realen, als im Idealen, als in der Indifferenz beider zeigen. Dies sind seine drei Potenzen, d. i. ideelle Bestimmungen oder der dreifach verschiedene Gesichtspunkt, unter dem das Absolute aufgefasst werden kann.

Nun ist das All aber unendliche Selbstaffirmation Gottes (oder des Absoluten); daher ist es auch zugleich unendlich affimierendes, unendlich affimiertes und die Indifferenz beider. Das unendliche affirmiert sein, die Einbildung des Idealen ins Reale, ist die Natur, das reale All; als ideales All steht die Einbildung des Realen ins Ideale, Gott als unendlich affirmierendes der Natur gegenüber. Die vollkommene Offenbarung Gottes aber, sein vollkommenes Gegenbild, ist im realen All die Vernunft, im idealen — die Philosophie. Auf jedem gewonnenen Standpunkt lassen sich aber die drei Potenzen von neuem anwenden. Geschieht dies mit dem realen All, so gliedert sich die Natur in Materie (mit dem Uebergewicht des Realen), Licht (mit dem Uebergewicht des Idealen) und Organismus. Im idealen All ergiebt sich aber in erster Potenz (hier mit dem Uebergewicht des Idealen) das Wissen, das Subjektive, in zweiter (der ersten Potenz des realen Alls analog) das Objektive, das Handeln. In der dritten endlich die Indifferenz von Wissen und Handeln — die Kunst. Und diesen drei idealen Potenzen entsprechen die Ideen der Wahrheit, Güte und Schönheit.

Schönheit ist die vollkommene Ineinsbildung des Idealen und Realen. „Schönheit ist gesetzt, wo das Besondere (Reale) seinem Begriffe (dem Idealen) so angemessen ist, dass dieser selbst, als Unendliches, in das Endliche eintritt, und *in concreto* angeschaut wird.“ (95). Wie der Wahrheit ferner die Notwendigkeit und der Güte die Freiheit entspricht, so ist die Schönheit auch zugleich die real angeschaute Indifferenz von Freiheit und Notwendigkeit. Da aber diese sich zugleich wie Bewusstes und Bewusstloses verhalten, so ist die Darstellung des Schönen, die Kunst, auch Identität der bewussten und bewusstlosen Thätigkeit. Ihr Gegensatz, als ungetrennte Differenz, war in der Natur das organische Werk; ihr Gegensatz, in wiederhergestellter Indifferenz nun ist das Kunstwerk. Jenes ist die Spitze im realen All, dieses im idealen All. In dieser Potenz betrachtet, ist das Universum in absolutem Kunstwerk und in ewiger Schönheit gebildet. Philosophie der Kunst also, dies wird aus dem Allen verständlich, ist Konstruktion (ideale Darstellung) des Universums in der Gestalt der Kunst.

Kunst aber ist die real angeschaute Ineinsbildung des Realen und Idealen, ist das Unendliche im Endlichen absolut angeschaut. Als solcher aber ist ihr unmittelbarer Stoff die Götterwelt (96). Denn die Götter sind real betrachtet das, was die Ideen ideal betrachtet sind, nämlich das Universum in der Gestalt des Besonderen. Die Ideen fallen der Philosophie zu, die Götter der Kunst, jene sind die Urbilder, diese die Gegenbilder. Diese werden durch die Phantasie, jene durch die intellektuelle Anschauung unmittelbar bewusst. So ist denn die Phantasie die ästhetische intellektuelle Anschauung.

Der Stoff der Kunst ist die Götterwelt, das Kunstwerk selbst wird aber durch das Genie produziert. Genie ist die Idee des Menschen, ist die Absolutheit im Menschen; je mehr dieser sein ewiger Begriff mit Gott verbunden ist, desto produktiver ist er. Am Genie nun lässt sich wieder eine reale und ideale Seite unterscheiden — die Poesie und die Kunst, die am Kunstwerke sich als Erhabenheit und Schönheit darstellen. Poesie ist das, wodurch ein Ding Leben und Realität in sich selbst hat; Kunst das, wodurch dieses darzustellende Ding in dem Hervorbringenden ist. Derselbe Gegensatz (Einbildung des

Idealen ins Reale oder des Realen ins Ideale) ergiebt in der Poesie selbst sich als Naivität und Sentimentalität; in der Kunst als Stil und Manier. Im Absoluten fallen jedoch Poesie und Kunst, Erhabenheit und Schönheit, Naives und Sentimentales, Stil und Manier in eins zusammen.

Immer wieder lässt sich jede Stufe potenzieren. So ist in der Kunstwelt die reale Seite durch die bildende Kunst, die ideale durch die redende vertreten. In der bildenden Kunst stehen sich wiederum Musik und Malerei entgegen, um in der Plastik ihre Indifferenz zu finden. Die erste gliedert sich in Rhythmus, Harmonie und Melodie, (der Materie entsprechend) die zweite (Licht) in Zeichnung, Helldunkel und Kolorit. Die Plastik (Organismus) befasst selbst wieder die Architektur mit ihren Säulenordnungen, das Basrelief und die Skulptur unter sich. In der redenden Kunst sind Lyrik, Epos und Drama die drei Stufen. Je weiter aber diese Detaillierung geht, desto weniger wird sie rein durchführbar und gerät auf Widersprüche.

Kehren wir zum Kunstwerk als solchem zurück. Es reflektiert uns die Identität der bewussten und bewusstlosen Thätigkeit; als solche ist es die Synthese von Freiheit und Natur. Es enthält die Unendlichkeit im Besondern absolut dargestellt; dadurch aber wird sein Grundcharakter bewusstlose Unendlichkeit (97). Da nun ferner gerade das Gefühl des Widerspruches zwischen dem Unendlichen und Endlichen die ästhetische Produktion veranlasst, (denn sie geht ja auf ihre Ineinsbildung aus), so muss die Vollendung des Kunstwerkes dieses Gefühl des Widerspruches durch das Gefühl der Befriedigung ersetzen. Darin liegt der ästhetische Genuss. So ist denn die Kunst Domäne des Genies; der Stoff aber ihrer Produktionen sind die Götter, die realen Ideen. Sie werden nun der ästhetischen intellektuellen Anschauung gegeben, der höchsten Potenz der intellektuellen Anschauung überhaupt (98). Die intellektuelle Anschauung ist das Prinzip des Selbstbewusstseins, der Vernunft. In ihr wird die Anschauung sich selbst zur Anschauung, wie denn auch das Ich ein sich selbst Objekt werdendes Produzieren ist. Die intellektuelle Anschauung ist das Organ alles transscendentalen Denkens, denn es ist das erste Prinzip alles Wissens. Nur durch dieses Organ wird die absolute Identität, welche das Wesen der Welt aus-

macht, erkannt; nur ihm sind auch die Ideen erreichbar. Die intellektuelle Anschauung ist der absolute Indifferenzpunkt des Vorstellenden und Vorgestellten, des Angeschauten und Anschauenden. Sie ist die unmittelbare Identität vom Subjekt und Objekt, mit welcher der unendliche Regressus von Erkenntnisprinzip auf Erkenntnisprinzip abgeschnitten wird. Sie ist als absolut wahr, zugleich identisches und synthetisches Wissen, und findet als solches ihren Ausdruck in dem Satz der Identität, des Selbstbewusstseins κατ' ἐξοχήν. Ihre Formel ist a = a, ein Denken, das sich unmittelbar selbst zum Objekt wird.

Schelling und Schopenhauer

Zwei Momente also sind bei Schelling und Schopenhauer die gleichen. Schelling lässt die Kunst auf der Darstellung der in der intellektuellen Anschauung erfassten Ideen beruhen; für Schopenhauer sind die Künste gleichfalls Darstellung der vom reinen Subjekte des Erkennens erfassten Ideen. Mit denselben Worten beinah lassen sich beider Gedanken also ausdrücken. Doch nicht viel weiter reicht diese Uebereinstimmung als bis zu den Worten.

Aehnlichkeit beider Naturen

Um zunächst die vielfache Aehnlichkeit ihrer Systeme zu berühren, sei hervorgehoben: beide waren sie Romantiker, beide Schüler Kants und Fichtes, beide mit den Lehren Spinozas, der Mystiker und Platos vertraut; beide kannten die Naturwissenschaften in beträchtlichem Grade. Der wichtigste Punkt scheint mir der erste, denn in ihm sehe ich den eigentlichen Grund ihres Parallelismus. Wenn ich sie beide Romantiker nenne, so ist das nicht, weil Schelling den Schlegel nahestand, und Schopenhauer — Tieck und Zacharias Werner, weil beide gelegentlich sich dichterisch versuchten, sondern weil in ihrem Wesen dieselben Züge lagen, die der romantischen Epoche ihre Signatur verliehen haben. Es sind leidenschaftliche, unausgeglichene Individualitäten, die danach trachten, in genialer Intuition das gesamte Wissensgebiet ihrer Zeit, vor allem Philosophie und Kunst, zu umfassen und zu verschmelzen.

Diese Männer wollen sich in der Ueberfülle noch unruhiger Schaffenskraft weder an die Schranken binden, die der Kriti-

zismus gezogen, noch an das schöne Mass halten, das Goethe und Schiller als Ideal hingestellt hatten. In jeder Beziehung ist das souveräne Subjekt ihr Ausgangspunkt. Doch vom Ich trennt das Nichtich eine Kluft, über die man nicht hinwegschreiten, sondern nur hinwegsetzen kann. Daher das Sprunghafte, Paradoxe, das ihnen Allen so eigen ist. Dürfen wir es glauben, dass es ein verwandter Zug war, der bei Schopenhauer ins Abgründige gehend, sein System aus gewaltigen Antithesen auftürmte; der bei Schelling die Identität in drei Potenzen gliederte (und bei Hegel zur Methode wurde); der bei den eigentlichen Romantikern sich in die spielerische Ironie umsetzte, dieser kritisch-höhnischen Selbstantithese? Alle sehnen sie sich endlich aus der ihnen nicht zusagenden Wirklichkeit in ein mehr oder minder traumhaftes Paradies hinüber (99).

Schelling konstruiert die Natur aus seinem Selbstbewusstsein — Schopenhauer interpretiert die Welt aus seinem Willen. Schelling mündet in die Philosophie der Offenbarung — Schopenhauers einziger positiver Hinweis für seine Willensverneinung sind die Mystiker, ist die Ekstase. Schelling preist die intellektuelle Anschauung als ein nur wenigen Bevorzugten zugängliches Vermögen — Schopenhauer kann nicht häufig genug von der Höhe des Genies auf die Fabrikware des Alltagsmenschen herabblicken.

Diese verwandten Naturen unter wesentlich gleichen Zeittendenzen stehend, mussten vielfach übereinstimmen: Während Schelling aber erst im siebenzigsten Lebensjahre seine philosophischen Wandlungen abschloss, hat sich Schopenhauers System im 27. Jahre eingestellt (100) und während 45 Jahren ist er von ihm nicht abgewichen (101). Denn Schopenhauer litt an sich selbst, und seine Philosophie war seine Erlösung. Schelling hat mit Musse philosophieren können, seine Philosophie war ihm jedenfalls nicht in dem Masse Gemütsbedürfnis wie Schopenhauer. Er konnte es seinem Geiste erlauben, sich umzusehen, zu wählen und nur das Beste zu behalten.

Der Hungernde greift nach dem ersten besten Stück Brot, der Satte kann behaglich von dem einen und andern Gerichte naschen.

Nun zu den „Uebereinstimmungen“ ihrer ästhetischen Ansichten!

Erster Vergleichungspunkt, die Ideen

Einmal die Ideenlehre. Bei Beiden ist die Idee allerdings ein Einzelwesen, das unter bestimmten Bedingungen zur Würde eines Ewigen, Allgemeinen gelangt. Aber während sie für Schelling eine an und für sich existierende Form des Absoluten, ja reale Götter sind — nämlich das Universum in der Gestalt des Besonderen —, sind sie für Schopenhauer immer nur Erscheinung, nie Ding an sich, nie Absolutes (wenn man das gleichstellen will). Allerdings ist die intellektuelle Anschauung das Organ der Ideen, aber diese existieren nicht durch dasselbe; für Schopenhauer aber sind die Ideen nur in, nur durch, nur für das reine Subjekt des Erkennens. Sodann: in der Ideenerkenntnis Schellings kommt es zu positivem synthetischen Wissen; bei Schopenhauer wird durch Anschauung der Ideen die Kenntnis nicht erweitert: es wird nur intuitiv erfasst, was sonst diskursiv erkannt wird. Das Schellingsche Absolutum wird nur durch die intellektuelle Anschauung erkannt, Schopenhauers Wille in jedem Moment, in jeder Beziehung. Also selbst zugegeben, dass der Wille sich dem Absolutum zur Seite stellen lässt, dass die Ideen zwischen diesen und dem Einzeldinge eine Mittelwelt bilden, so haben sie doch nicht denselben Sinn. Beide berufen sich auf Plato; sagen wir, beide missverstehen ihn: aber warum soll Schopenhauer die Ideen von Schelling entlehnt haben, da sie zwar scheinbar dasselbe sagen, aber nicht dasselbe meinen? Während ferner für Schelling die Ideen als Götter zwar in der Konstruktion der Kunst eine bedeutsame Rolle spielen, treten sie in der näheren Ausführung ganz hinter eine ins Unendliche gehende Potenzierung der Ineinsbildung des Realen und Idealen zurück. Bei Schopenhauer wird der Begriff der Idee durchgeführt in der Analyse der einzelnen Künste. Und hier nun, wo Schopenhauer, bei der Musik, der Schellingschen Methode und Denkungsart am nächsten steht, wo er sich in geradezu natur-philosophischen, spielerischen Analogieen ausdrückt, ist Schelling ganz anderer Meinung. Aber trotzdem: wie viel klarer und dem Wesen der Musik näherkommend scheint Schopenhauers Definition, die Musik sei Abbild des Willens und die Welt ebenso gut verkörperte Musik als verkörperter Wille! Denn Schellings Ansicht, welche die Musik der Materie parallelisiert, ist dadurch

begründet, dass der Klang für ihn die „Indifferenz der Einbildung des Unendlichen ins Endliche“ ist, also die dritte Potenz der ersten Potenz des realen Alls, die Musik aber ihr Gegenbild im idealen All (102). Umgekehrt ist es Schelling eigentlich vor allem um die Produktion, das Kunstwerk zu thun. Schopenhauer hinwiederum interessiert fast nur das Schöne überhaupt durch den Wert, den es für den ästhetischen Genuss hat. Von diesem finden wir bei Schelling keine Spur; und den endlosen Lobpreisungen gegenüber, die Schopenhauer der Seligkeit der künstlerischen Anschauung zu Teil werden lässt, hat Schelling bloss gesagt, dass das Gefühl des unendlichen Widerspruchs, das die Produktion des Kunstwerkes veranlasste, im vollendeten Kunstwerke sich in das Gefühl der Befriedigung auflöst. Man sieht: Wes das Herz voll ist, des geht der Mund über. Schelling ferner zieht nur die Schönheit des Kunstwerks in Betracht, Schopenhauer das Schöne der Natur und Kunst in gleichem Masse. Und während für Schelling im Absoluten Schönheit und Güte schlechthin zusammenfallen, war für Kant die Schönheit Symbol der Sittlichkeit; für Schopenhauer aber ist sie ein Unterpfand der Erlösung. Vielleicht bezeichnet nichts so präzis die drei verschiedenen Männer.

Zweiter Vergleichungspunkt, die Genialität

Endlich: was die intellektuelle Anschauung betrifft, so ist ihr allerdings das reine Erkennen nah verwandt (103). Aber im Zusammenhange und, ich möchte sagen, durch seinen Gefühlswert, bekommt das reine Erkennen bei Schopenhauer eine ganz abweichende Prägung.

Gewiss: die intellektuelle Anschauung schneidet den unendlichen Regress ab, und das reine Erkennen ist eine Emanzipation von der endlosen Kette des Satzes vom Grunde. Der Inhalt beider ist die Ideenerkenntnis. Aber jene ist ein theoretisches Prinzip, aus theoretischem Interesse gewonnen und ist ein Organ der fortschreitenden Erkenntnis; dieses ist nur aus praktischem Interesse, aus Gemütsbedürfnis geboren und ist wesentlich Selbstzweck. Jene intellektuelle Anschauung hat ihre Existenzberechtigung in den Ideen, die sie erkennen soll; das reine Erkennen ist bloss als Korrelat, durch die allge-

meinste formale Bedingung des Erkennens überhaupt, mit den Ideen verknüpt. Auch wenn diese nicht wären, behielte es seinen persönlichen Wert: denn er ist ja der vom Willen befreite Intellekt, und daher die Quelle der Seligkeit für den Menschen. Während das reine Erkennen, die Genialität, eine stark pessimistische Grundstimmung besitzt, fehlt diese selbstredend der intellektuellen Anschauung durchaus.

Schliesslich: die intellektuelle Anschauung ist Identität des Anschauenden und Angeschauten. Wollte man argumentieren, dass sich im reinen Subjekte des Erkennens derselbe Wille fände, wie in den Ideen, seinen Objektivationen, also der Wille sich selbst anschaute, so wäre einmal damit der Schopenhauer so wesentliche Unterschied von Erscheinung und Ding an sich ignoriert. Sodann aber müsste dasselbe für jede beliebige Vorstellung und nicht bloss für die Ideenerkenntnis gelten; denn der willensgebundene Intellekt enthält ebenso den Willen wie die wirkliche Natur. Der Wille schaute sich also in jedem Augenblicke selbst an und es bedürfte nicht eines reinen Subjektes des Erkennens. Die Schellingsche absolute Selbstanschauung aber ist nur ein esoterisches Vermögen.

Es bleibt eigentlich nur die Uebereinstimmung bestehen, dass beide Kunst und Philosophie zusammenfassend (104) von der empirischen Wissenschaft trennen und das war eine allgemein romantische Neigung (104 a). Denn eben auf dem Boden der Romantik stehen beide Denker. Was sie Gemeinsames haben, verdanken sie ihrem gleichen Zeitcharakter — und nicht wie Schopenhauer meint, dem Umstande, dass sie gemeinsam von Kant ausgehen —; was sie trennt und trotz aller Berührungspunkte und äusserer Aehnlichkeiten in ganz verschiedene Bahnen lenkte, waren ihre Persönlichkeiten. Jeder von ihnen hat sich seine Philosophie unter den Anregungen der Aussenwelt aus dem eignen Inneren herausgearbeitet. Zwischen Kant, dem Philosophen der Kritik, und Schelling, dem Philosophen der Romantik, steht Schopenhauer, der kantisch geschulte Romantiker. Aus der Synthese dieser beiden Elemente, des angeborenen, das ihm Schelling nahe brachte, und des anerzognen, das er Kant verdankte, erschuf seine Individualität sich ihre eigenste und persönlichste Weltauffassung.

Kapitel VIII

Zusammenfassender Rückblick und Kritik

Die Zukunft der Schopenhauerschen Philosophie. Ihr Grundgebrechen

Schopenhauers Philosophie ist persönlich im höchsten Masse. Ihm selbst unbewusst hat sein Pessimismus ihn bei allen seinen Gedanken geleitet, und was ihm eine objektive Darstellung der gesamten Welt erschien, ist doch nur der objektive Ausdruck seines persönlichen Empfindens. Darum hat er auch nur Apostel und Evangelisten seiner Lehre gehabt, aber keine eigentlichen Schüler. Dies gilt für seine ganze Philosophie, dies auch für die Aesthetik. Sein System ist der klassische Ausdruck eines geradezu monomanischen Weltschmerzes, und allezeit wird es das Glaubensbekenntnis aller derer sein, die am Leben leiden, aber der Religion den Rücken gekehrt haben. Seine Anhänger werden seine Anhänger sein, so lange ihr Pessimismus sich nicht mit dem Leben auseinandergesetzt haben wird. Ich erinnere nur einerseits an Mainländer und Bahnsen, andrerseits an Nietzsche. Hartmann aber ist mehr Schüler Schellings als Schopenhauers, und seine Ethik ist trotz ihrer Erlösungslehre der allerschärfste Gegensatz zu Schopenhauers Asketik. Ihr Pessimismns ist nicht der gleiche.

Wer von den einzelnen, äusserlich heterogenen Lehren — die wir nur durch Schopenhauers Persönlichkeit organisch verbunden fanden (105) — ausgeht, muss entweder sich ganz Schopenhauer fügen, oder er kommt ganz von dem innersten Kerne des Systems ab. Besonders lässt sich von der Basis der ersten zwei Bücher aus von Einem, der das Leben bejaht, ebenso gut eine optimistische Philosophie entwickeln. Allerdings kann das geschehen, nur wenn der Begriff der Individualität ganz anders gefasst wird, und damit auch der Satz vom Grunde

seine Allgewalt einbüsst. Denn wenn auch Schopenhauer die Persönlichkeit das grösste Glück nennt und es je länger, je mehr schätzen lernte, so nur deshalb, weil sie den höheren, freieren Intellekt hat und den Menschen innerlich unabhängiger von zahllosen Beziehungen macht, also ihn vielfach dem Getriebe des Willens entzieht, das ihn sonst quälen würde (106). An sich ist ihm aber die Individualität etwas ebenso nichtiges, wie im Grunde verwerfliches. Er ist auf dieses Problem nicht eingegangen. Nur in seinen Aufzeichnungen berührt er es kurz, aber wesentlich in ethischer Hinsicht; er sagt sogar: „Wäre ich etwa in den dem Fehler Leibnitzens (identitas indiscernibilium) entgegengesetzten geraten (107)?“ Aber von dem Grundinstinkte seiner Philosophie aus, und damit auf dem Boden seines Systems ist dieses Problem nicht lösbar.: der Pessimismus erklärt nicht die Individualität — auch durch Statuierung eines ausserzeitlichen Willensaktes, des intelligiblen ewigen Charakters nicht, er lehnt sie einfach ab.

Nur so konnte die Ideenlehre für Schopenhauer sich so gestalten, wie sie ist, mit ihrer vielfachen schwankenden Unklarheit im Einzelnen. Um nur eins hervorzuheben: sind die Ideen anschaulich oder nicht? Er sagt an vielen Stellen Ja; aber einmal nennt er alles Unmittelbare der Anschauung nur Medium ihres Ausdrucks und sie den blossen Charakter der Dinge, da ihr auch der Raum fremd sei. Hartmann lässt ihn demnach transscendentale Idee und ästhetische Idee unterscheiden. Aber wie es kommt, dass beide verschieden sein könnten, ist bei Schopenhauers Erkenntnistheorie nicht recht verständlich. Mir scheint es vielmehr, dass Schopenhauer es instinktiv vermieden hat näher auf die Ideenlehre einzugehen. In der Idee hatte er das Mittel, um das Individuum zu einem Phantom herabzusetzen und sich in Gedanken über die „Zeitlichkeit“ zu erheben (108). Vor allem aber war ihm die Idee nur Korrelat des reinen Subjekts des Erkennens. Auf dieses kommt es ihm recht eigentlich und einzig an.

Nur in seiner Aversion gegen das Individuum wurzelt seine Ansicht von der Genialität, dem Hauptstück seiner Aesthetik. Nur aus ihr heraus, nur für sie auch konnte diese einseitige Aesthetik sich entwickeln. Von diesem Standpunkte aus ist Sommerlads gerechte Kritik doch nicht stichhaltig.

Allerdings können wir „nicht gelten lassen, dass sich der Mensch dabei in einem willensfreien Zustand befindet", und gleichfalls zugeben, dass „die Ideenlehre Schopenhauers in seiner Aesthetik nicht anzuerkennen" ist (109). Das trifft aber nicht Schopenhauers persönliches Verhältnis zu seiner Aesthetik selbst und zum Schönen. Für Schopenhauer war die Welt eine Stätte des Elends, das Schöne musste überwirklich sein; im Satz vom Grunde, dem Prinzip der Indivituation, lag die Bedingung für die Fortdauer aller Qualen — das Schöne musste im Ueberindividuellen wurzeln. Der ganze Wert des Schönen bestand für Schopenhauer darin, dass es ihn dem Willen entriss. Mag auch der Wille erforderlich sein, um die Konzentration der ästhetischen Anschauung festzuhalten: aus dem Bewusstsein fiel der Wille für Schopenhauer, und damit hörte der Intellekt auf, Zeuge der peinigenden Begehrungen des Willens zu sein. Und das war für Schopenhauer die Hauptsache.

Grundzüge einer Aesthetik

Schopenhauers Aesthetik ignoriert die Individualität, weil das Schöne ihm Erlösung von der Individualität war. Und doch zeigt sich gerade dadurch der tiefgehende Einfluss der Individualität, nicht nur auf die Weltauffassung, sondern auch auf die ganze Art des Empfindens.

Das Schöne lässt sich weder seiner subjektiven Seite noch seiner objektiven nach so generalisieren, wie es üblich ist. Es giebt in beiden unendliche Variationen, in denen sich höchstens gleiche Tendenzen zeigen.

Der unentschiedene Streit, ob ein Gegenstand Wohlgefallen erregt, weil er schön ist, oder schön ist, weil er gefällt, weist wie alle solche theoretischen Wechselbeziehungen, bei denen von zwei Erscheinungen die eine sich der anderen bald über-, bald unterordnen lässt, darauf hin, dass sie beide nur Folgeerscheinungen einer dritten, beide nur Symptome eines zu Grunde liegenden Etwas sind. Jeder Organismus sucht das Optimum seiner Existenzbedingungen. Das Wesen des Organismus aber ist, die weniger intensiven Naturkräfte in solche höherer Indensität umzusetzen und diese wiederum in das allgemeine Getriebe eingreifen zu lassen. Darum sind die

ungehinderte Aufnahme von Kraft und die freie Entfaltung, das Ausleben der inneren, richtiger verinnerlichten Kräfte, die notwendigen Voraussetzungen des organischen Gedeihens. Ihre günstigste Konstellation ist es, was der Selbsterhaltungstrieb erstrebt. Wird die eine oder die andere dieser Funktionen unterdrückt, so droht dem Organismus der Untergang. Vermag der Organismus aber sie zu erfüllen, tritt gar ihr günstigstes Verhältnis, das Optimum, ein, so empfindet der bewusstseinsfähige Organismus Lust. Alle Lust ist ein Symptom des Gedeihens — und sei es nur momentan —, des Wohlbefindens, wie es die Sprache feinsinnig bezeichnet.

Wo nun der Mensch, sei es für sich, sei es überhaupt, ein Optimum zu finden glaubt, da antezipiert er die Lust, welche er empfinden oder mitempfinden müsste, wenn dieses Optimum real wäre. Wird dieses Optimum erst durch Vermittelung mannigfacher Assoziationen, also auf Grund konkreter Beziehungen empfunden, so entsteht ein lustvoller Affekt; wird es hingegen unmittelbar (in der Wahrnehmung oder Phantasie) empfunden (oder mitempfunden), so heisst die Lust ästhetisches Wohlgefallen: dieses ist also die antezipierte Lust eines unmittelbar empfundenen Optimums. Dies ist die subjektive Seite. Wo nun aber die Kräfte sich frei bethätigen oder in ihrer Gebundenheit ein angemessenes Verhältnis und damit die Möglichkeit seiner Dauer zeigen, da glaubt der Mensch ein Optimum erkennen zu können. Und daher empfindet er bei solchem Anblick die antezipierte Lust. Aber die harmonische Gebundenheit der Kräfte findet ihren Ausdruck in der schönen Form; das freie Spiel der Kräfte in der Schönheit und Macht der Bewegung. So verbinden sich denn im ästhetischen Genuss Schönheit und Lust, diese die subjektive Wertung, jene der objektive Ausdruck siegender und in sich selbst beruhender Kraft.

An diese beiden wichtigsten Elemente, deren Verhältnis selbst wechseln kann, reihen sich in jedem Einzelfalle eine Menge mitwirkender Nebenmomente an. Je nachdem, wie sehr das schöne Objekt sich dem Idealoptimum nähert und zeigt, welche Kräfte ihm zu Grunde liegen; je nachdem, wie stark und in welcher Weise dieses Optimum herausempfunden wird; je nachdem endlich, welche Fülle von Einzelschönheiten zusammen wirken oder welche subjektive Stimmungen, Gefühle,

Nebenassoziationen sich geltend machen: — je nachdem wird auch die konkrete ästhetische Anschauung sein. Es giebt kein allgemeines Schöne, und hier die Individualität ausschliessen heisst das Problem durch Formalismus nicht klären, sondern verflachen. Aber das ist unzweifelhaft richtig: im Augenblicke des ästhetischen Genusses, ferne von jeder störenden kritischen Reflexion, muss das Schöne als absolut schön, als ewig schön empfunden werden, als über jede individuelle, lokale und zeitliche Bedingung erhaben. Denn nur dann wird es als Ausdruck eines wahrhaften Optimum empfunden, einer allergünstigsten, und somit ewiges Bestehen und Gedeihen verbürgenden Konstellation der Kräfte. Wir wissen nichts von einem solchen Optimum, wir können es nur zu empfinden glauben, d. h. alle Schönheit ist nur ein Ideal und zwar ein idealer Glaube an die Selbstherrlichkeit und Ewigkeit des schaffenden Lebens.

Schluss

Auch der Schopenhauersche Standpunkt findet hier sein Recht. Gerade weil Schopenhauer an den Qualen seiner Leidenschaftlichkeit litt, war ihm das Vergessen seiner Individualität eine Ruhepause, ein Atemholen, ein Kräftesammeln. Und wie sein Optimum im reinen, überindividuellen Erkennen bestand, so musste er auch ein gleiches Optimum in allem Schönen annehmen, d. h. dieses musste überindividuell, es musste „Idee" sein. Nur wenn er sich die Welt so vorstellte, wie er selbst das Glück empfand, genoss er die Seligkeit der künstlerischen Anschauung. Nur aus diesem durchaus persönlichen Gemütsbedürfnisse Schopenhauers lässt sich seine Aesthetik recht verstehn und als organisches Glied in dem Gesamtbau seiner Weltauffassung begreifen. Und um es ein letztes Mal zusammenzufassen: Schopenhauers Aesthetik ist in ihrer Verherrlichung der Ueberwirklichkeit durchaus ebenso pessimistisch, d. h. lebensfeindlich, wie sein ganzes System. Daher weicht er durchaus von Kant und Schelling ab, selbst wenn er sich mit ihnen in wörtlicher Uebereinstimmung befindet. Seine Aesthetik ist ebenso Ausdruck seines persönlichen Empfindens, wie seine Philosophie Ausdruck seiner ganzen, am Leben krankenden Persönlichkeit.

Litteratur-Verzeichnis

1. Kuno Fischer: Arthur Schopenhauer. S. 474.
2. Ludwig Noack: Schelling und die Philosophie der Romantik. II, S. 360—75.
3. A. Schopenhauer: Sämtliche Werke (Reclam). III, 479 f.
4. Schleiermacher: Plato. (Berlin 1817—26) I. Teil, 1. Bd. (Phädros) S. 115, 116, 119, 121.
5. Zeller: Geschichte der griechischen Philosophie. II, 2. S. 763 f.
6. —: a. a. O. III, 2. S. 532 Anmerk. 6.
   Plotin: *Βίβλιον περὶ τοῦ Καλοῦ.* (Heidelberg 1814) S. 16; S. 66.
7. Encyclopédie ou dictionnaire raisonné . . .: (1788) Tome IV 2, partie Page 609 erste Spalte Art.: Beau.
8. K. H. v. Stein: Die Entstehung der neueren Aesthetik. Stuttgart 1886.
9. Aesthetica scripsit A. G. Baumgarten 1750. § 6, § 7, § 8, § 12.
10. A. G. Baumgarten: Metaphysica, VII Auflage, 1797. § 662.
11. Ch. Wolff: Psychologia empirica 1738. § 545.
12. Leibnitz: Principes de la nature et de la grâce, fondés en raison. § 17, vgl. auch
    Lotze: Geschichte der Aesthetik in Deutschland. 1868 S. 4.
13. G. F. Meier: Auszug aus den Anfangsgründen aller schönen Künste und Wissenschaften. Halle 1758. § 1, § 25.
14. J. G. Sulzer: Allgemeine Theorie der schönen Künste. IV. Band, Leipzig 1794. S. 306, 2; 307, 2; 689, 2.
15. J. A. Eberhardt: Theorie der schönen Wissenschaften. Halle 1771. § 6, § 10 erste Anmerk., § 29.
    —: Handbuch der Aesthetik. Halle 1803. 4. und 5. Brief.

16. F. Hutcheson: Untersuchung unserer Begriffe von Schönheit und Tugend. 1762 Frankfurt und Leipzig. 1. Abschnitt X f.
17. E. Burke: A Philosophical Enquiry into the Origin of our Ideas of the Sublime and Beautiful.
18. Schelling: Sämtliche Werke. Bd. VI, S. 8. und 9.
19. Schiller: Briefe ... über ästhetische Erziehung. Berlin 1776.
    —: Sämtliche Werke. Stuttgart 1871. Bd. X: Ueber Anmut und Würde.
20. R. Haym: Die romantische Schule. Berlin 1870. S. 234.
21. R. Lehmann: Schopenhauer: Ein Beitrag zur Psychologie der Metaphysik. Berlin 1894.
22. Vgl. auch: A. Schopenhauers handschriftlicher Nachlass (Reclam, Griesebach). Bd. II. N(eue) P.(aralipomena). § 8.
23. II, 252 f.; V, 17. Zeile 23 f. ...; V, § 118 Anfang.
24. Gwinner: Schopenhauers Leben. Leipzig 1878. S. 547 f.
25. N. P. § 656.
26. N. P. § 283.
27. N. P. § 64.
28. N. P. § 454.
29. N. P. § 103.
30. II, 758, Zeile 2 f.
31. I, § 2; III, S. 39 f.
32. I, 38 f.
33. III: Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde.
34. I, 39, Zeile 2 f.
35. I, § 18.
36. I, § 23.
37. I, § 56 und 57.
38. I, 525 f.; V, § 161.
39. I, 247.
40. I, 282, Zeile 3 f.; II, 428, Zeile 4 v. u. f.
41. I, 240, Zeile 27 f.
42. N. P. § 462.
43. I, § 31; vgl. auch N. P. § 24, Schluss der Anmerkung; als Vorstufe auch § 304.

44. I, § 42; N. P. § 11 Schluss.
45. II, 477 f.
46. I, 300, Zeile 2 v. u. f.
47. I, 301.
48. I, 297; II, 492. Zeile 7 v. u. f.
49. I, 309, Zeile 8 v. u. f., vgl. auch V, 692: an die sixtinische Madonna.
50. II, 491, Zeile 17 f.
51. N. P. § 17.
52. I, 331, Zeile 21 f.
53. II, 514.
54. I, 334 f.; II, 508 f.; V, § 227, Zeile 13 f., vgl. auch A. Siebenlist: Schopenhauers Philosophie der Tragödie. Pressburg 1880.
55. I, 335, Zeile 12 f.; V, § 223.
56. II, 510, Zeile 10 f.
57. I, 340, Zeile 1 f.
58. I, 348, Zeile 12 v. u. f.
59. I, 344, Zeile 8 v. u. f.
60. V, § 219 Anfang.
61. I, 265, Zeile 2 v. u. f.
62. I, 281.
63. E. v. Hartmann: Die deutsche Aesthetik seit Kant. Berlin 1886, Bd. I, S. 56.
64. Herbart: Sämmtliche Werke. Bd. XII, S. 385.
65. N. P. § 347; S. 222, Zeile 6 v. u. und sonst vielfach.
66. N. P. S. 366 u. 367.
67. N. P. § 613; § 648; § 649.
68. N. P. § 330; § 330a; vgl. auch zur Parallele I 503, Zeile 18 f.
69. I. 500; V 440 Anmerk.: 1.
70. I. 244, Zeile 8 v. u. f.; 252, Zeile 14 v. u. f.; 266, Zeile 4 f.; 268, Zeile 7 v. u. f.; 285, Zeile 6 f.; 290, Zeile 17 f.; 295, Zeile 21 f.; und sonst vielfach.
    II. 436, Zeile 12 v. u. f.; V, 440, Zeile 24 f. N. P, S. 652
71. N. P. § 21, Zeile 8 f.
72. N. P. § 347; S. 179, Zeile 16 f.
73. II. Kap. 38; N. P. (für viele Stellen) § 32; vgl. auch Kuno Fischer, a. a. O., S. 454.
74. N. P. 28 dritter Abschnitt.

75. N. P. § 12 Schluss, § 121, § 252.
76. N. P. § 130.
77. L. Noack: a. a. O., S. 365.
78. I. 670, Zeile 2 v. u. f.; 672, Zeile 9 f.
79. I. Kant: K(ritik) der U(rteilskraft). Hersgb. von Hartenstein, Leipzig 1867.
Bd. V, S. 193 f. (Abschnitt VI).
80. „ „ 182, zweiter Absatz, Zeile 6 f.
81. „ „ 202, zweiter Absatz.
82. „ „ 203, zweiter Absatz, Zeile 17 f.
83. „ „ 198, Abschnitt VIII, Zeile 6 f.
84. „ „ 458, Zeile 3 f.
85. „ „ 198, Abschnitt VIII, Anfang.
86. „ „ 296 f., § 36 u. 37.
„ „ 298, zweiter Absatz, Anfang.
87. „ „ 226, zweiter Absatz.
88. „ „ 246, Zeile 10 f.
89. „ „ 253, Zeile 11 f.
90. „ „ 368.
91. „ „ 364, zweiter Absatz, Zeile 1.
92. „ „ 365, zweiter Absatz.
93. Hartmann: a. a. O., S. 45.
94. Schelling: S. W. Bd. V., 373—387.
95. —: Bd. V., 382.
96. —: „ V., 378 f.
97. —: „ VII., S. 300 f.
98. —: „ III., 350—376.
99. vgl. N. P. § 446, erster Abschnitt.
Haym: a. a. O., S. 258 f., S. 430, S. 647.
100. N. P. S. 416, Zeile 4 f.
101. Die Vergleichung der ersten Auflage der W. a. W. u. V. mit der letzten Auflage zeigt nur in ganz unwesentlichen Punkten Abweichungen, nämlich in Beispielen, Erläuterungen, Bildern, schärferer Präzisierung und persönlichen Seitenhieben.
102. Schelling: Bd. V, S. 488—491.
103. Aber jedenfalls ist nicht der „Schleier der Maja“ der intellektuellen Anschauung verwandt, wie L. Noack a. a. O. 374 meint: denn jene ist ja nach Schopenhauer

die Täuschung der gemeinen Wirklichkeit (I, 39; I, 427; I, 453 Zeile 3 v. u.: „den Blick des rohen Individuums trübt, wie die Indier sagen, der Schleier der Maja"; I, 536 Zeile 14 v. u. f.; II, 377 Zeile 13 v. u.). Die intellektuelle Anschauung Schellings aber ist gerade die Erkenntnis der absoluten Identität aller empirischen Differenzen.

104. N. P, S. 28; § 18; § 28 und sonst vielfach.
Schelling, Bd. III, S. 630; V, S. 383.

104a. Haym: a. a. O., S. 257; S. 305.

105. Vgl. auch K. Fischer, a. a. O. S. 294.

106. IV, S. 358; S. 363 f.; N. P. § 571, § 595, § 613, § 649.

107. V, § 116, zweiter Abschnitt; N. P. § 248, S. 200 Anmerk.

108. III, § 52 Zeile 22.

109. F. Sommerlad: Darstellung und Kritik der ästhetischen Grundanschauungen Schopenhauers. Dissertation (Giessen) Offenbach 1895, S. 28 u. S. 34.

Druck von Ehrhardt Karras, Halle a. S.

ABHANDLUNGEN

ZUR

PHILOSOPHIE

UND IHRER GESCHICHTE

HERAUSGEGEBEN

VON

BENNO ERDMANN

Zehntes Heft

WILLY FREYTAG:

Die Substanzenlehre Lockes.

HALLE A. S.
MAX NIEMEYER
1899

DIE

SUBSTANZENLEHRE LOCKES

VON

Dr. WILLY FREYTAG

HALLE A. S.
MAX NIEMEYER
1899

Eine Erörterung von Lockes Substanzenlehre, also eine neue historisch-philosopische Betrachtung über diesen Gegenstand zu den mancherlei schon vorhandenen. Ist es nicht vermessen, so etwas aus der Studierstube herauszugeben, wo es seinen eigentlichen Platz hat? Soll die Notwendigkeit einer Dissertation die einzige Entschuldigung sein? Glücklicherweise bietet die eigenartige Stellung der Philosophen in der historischen Entwicklung eine Möglichkeit, dieser unangenehmen Folgerung zu entgehen. In der Geschichte im strengen Sinn erhalten die Personen mit ihren Ansichten und Gesinnungen nur insoweit einen Platz, als dieser Teil ihres geistigen Seins ein Glied in der Kausalreihe der Dinge bildet, die allein des historischen Interesses würdig ist. Dies ist das Ideal, wie es uns im Werke des Thukydides vor Augen liegt: nur wo eine genauere Einsicht in die ursächliche Verknüpfung unmöglich ist, muss eine allgemein gehaltene Schilderung von Charakter und Intellekt der Persönlichkeiten eintreten, um wenigstens nicht den Zusammenhang im grossen und ganzen zu verfehlen, wo er im einzelnen nicht nachzuweisen ist. Jedenfalls, über das hinaus, was historisch wirksam gewesen ist, reicht das Interesse des ernsten Geschichtsforschers am Persönlichen nicht. Hier springt deutlich der Unterschied der Geschichte der Philosophie von allen andern Arten der Geschichte heraus. Mag man sich zu Thukydides stellen, wie man will, die Erforschung des historischen Zusammenhanges bleibt dabei doch das einzige Ziel. An einem Denker aber nehmen wir noch ein ganz andres Interesse. Wie würde eine rein historische Behandlung Spinozas etwa im Anfang des vorigen Jahrhunderts ausgesehen haben? Man hätte seine Wirkung, seine Bedeutung in der Geschichte höchstens in dem Abscheu, den er erweckte, erkennen können. Die Wirksamkeit der Gedanken ist nicht an eine bestimmte Zeit

gebunden, sie ist eigentlich unabsehbar, und insofern eine wissenschaftliche Darstellung derselben unmöglich. Auch Thaten vermögen einen unmittelbaren Einfluss auf spätere Geschlechter auszuüben, aber dann ist das Wirkende mehr die Gesinnung, aus der sie geboren wurden; und diese gleichsam zeitlose Wirksamkeit wird im Verhältnis zur eigentlich historischen um so bedeutsamer, je mehr sich das Wirkende, der Gedanke, von zeitlichen Schranken löst und der Allgemeingiltigkeit nähert, je mehr er Wissenschaft, Philosophie wird. Solche Gedanken haben deshalb für uns eine mehr als historische, eine aktuelle Bedeutung; wir fragen nicht so sehr, wie ist es psychologisch und überhaupt geschichtlich zu erklären, dass der Mann zu solchen Ansichten kam, und wie stellte sich seine Zeit dazu, welche Bedeutung hatte er überhaupt für die Entwicklung der Philosophie? Sondern wir untersuchen, ob seine Meinungen für uns noch massgebend sein können, ob sie richtig sind. Freilich im Grunde ist das nichts andres, als dass wir uns der historisch bedingten Einwirkung seiner Gedanken aussetzen, und wenn wir eine solche Auseinandersetzung niederschreiben, so fixieren wir nur ein Stück Geschichte. Als solch ein monographischer Beitrag zur Geschichte der Philosophie Lockes möge daher das folgende aufgefasst werden. Es nimmt seinen Lauf nicht anders als die Aetherwellen, die von der Sonne ihre Bewegung empfingen und nun ins Nichts des unendlichen Raumes enteilen; nur dass in unserm Falle die Bewegungen mit Bewusstsein verbunden sind, welches es sich nicht versagen kann, wenn nichts weiteres, doch wenigstens sein eigener Biograph zu werden.

Inhaltsverzeichnis.

		Seite
	Vorwort	V
I.	Historische Einleitung. Problemstellung bei Locke	1
II.	Ideen	10
III.	Einfache und zusammengesetzte Ideen. Die Substanzidee	19
IV.	Die Substanz im Gegensatz zum Modus (Muster in der Natur. Reale und nominale Essenz. Inhaerenzbeziehung. Namen.)	32
V.	Klarheit, Realität, Adaequatheit, Wahrheit der Substanzideen	49
VI.	Erkenntnis der Substanzen (Identität. Relation. Coexistenz. Existenz.)	57
	Schluss	73

I.

Unsre Erkenntnis entspringt nicht alle aus der Erfahrung. Auch unsre Auffassung der Gedankenwelt eines Philosophen hängt nicht allein von dieser Gedankenwelt selbst ab; wir bringen stets etwas mit, das sich bei genauerem Zusehen als eine Annahme entpuppt, die wir auf Grund unsrer bisherigen Erfahrung über den neuen Gegenstand machen. Man nennt das einen Gesichtspunkt, von dem aus man in den Schriftsteller hineinsieht, und über dessen richtige oder falsche Wahl man nachher durch Vergleichung mit andern möglichen Standpunkten einigermassen sicher urteilen kann. Durch solches Ausprobieren scheint mir ein für Lockes Philosophie sonst vielfach empfohlener Aussichtspunkt weniger lohnend, als wohl meist angenommen wird, wenn man nämlich Locke als Begründer der Erkenntnistheorie betrachtet; ich würde ihn eher in solcher Stellung für die Psychologie in Anspruch nehmen. Vielleicht wird das schon deutlich, wenn wir uns einmal die Fragestellung vergegenwärtigen, von der er in seinem Essay on Human Understanding ausgeht. Er kündigt ihn an als eine Untersuchung über den Ursprung und die Tragweite menschlicher Erkenntnis. Er meint das nicht völlig material, aber auch nicht bloss formal. Naturwissenschaftliche, geschichtliche, mathematische Erkenntnisse zu geben und zu begründen, ist offenbar nicht seine Absicht; bei den ethischen Fragen vertieft er sich schon etwas mehr in die Sache selbst; aber man kann sagen, der grösste Teil seines Werkes ist einem Problem gewidmet, das seit den ältesten Zeiten das Nachdenken der Menschen herausgefordert hat, der Frage nach dem Seienden. Aber diese Frage ist bei Locke durchaus psychologisch gestellt, wie ein kurzer Blick auf die Geschichte des Problems deutlich machen wird.

In religiös-poetischer Ekstase war den Eleaten der Begriff des Seienden als des Ewigen, Einen aufgegangen. Das Gemütsleben der Menschen aber verlangte sein Recht: nicht fern in göttlicher, unnahbarer Ruhe sollte das Unbedingte, wahrhaft Seiende, das Ziel des metaphysischen Triebes verharren, sondern in engster Beziehung zum menschlichen Leben als sein eigentlichster, durch Streben (ἔρως) zu verwirklichender Inhalt. In durch Sokrates angeregte ethische Fragen sich vertiefend, schaute Platon in den Idealen der Menschheit das wahrhaft Seiende; denn die dialektische Instrumentation mit Abstraktion und Einteilung ist für ihn schliesslich doch nur ein Notbehelf, der nüchterner denkenden Menschen das Verständnis seiner eigentlichen Gedankenrichtung nur erschwert. Der phantasiereiche Aufbau der Welt fand keine Gnade vor dem logisch geschärften Blick des Aristoteles. Nach dessen Angabe unterschied Platon drei Arten des Seienden oder von Substanzen: *αἰσθητά, ἰδέαι* und *μαθηματικά*. Die Annahme von Ideen und mathematischen Substanzen weist Aristoteles als unbegründet und nutzlos zurück; so bleiben nur die sinnlichen Einzeldinge. Betrachtet man alle Gegenstände unseres Vorstellens nach Aussage- und Inhaerenzbeziehung, so sind es die Einzeldinge allein, welche nicht von anderen ausgesagt werden, und nicht in anderen Substraten inhaerieren; sie allein sind beides, Subjekte der Aussage und Substrate der Inhaerenz. Mit dieser Vermischung logischer und metaphysischer Bestimmungen beginnt die Verwirrung des Problems. Schon bei Aristoteles finden sich eigentümliche Folgerungen aus dieser ersten Definition. In ihrem Sinne sind Substanzen einmal die sinnlichen Einzeldinge, dann ihre Teile, endlich auch die individuellen Inbegriffe von Einzeldingen oder ihrer Teile: das würde einmal aus der Begriffsbestimmung folgen, da ja eine Gesamtheit, wie z. B. das Griechenheer vor Troja, keinem anderen Dinge inhaeriert und auch von keinem anderen ausgesagt werden kann; dann aber scheint auch Ar. Met. Z, 2 so zu verstehen, wie das Beispiel des Himmels, das angeführt wird, zeigt. Es ist vielleicht bemerkenswert, dass auch Locke zum selben Ergebnis kommt, freilich zunächst von ganz anderen Betrachtungen aus: die kollektiven Ideen von Substanzen sind nicht weniger Ideen von Substanzen als die von Einzeldingen. Zeigt dies rücksichts-

lose Schematisieren eine gewisse Gemeinsamkeit des Denkens beider Philosophen, so kommt dieselbe in ihrer empirischen Art die Dinge anzufassen noch weiter zum Vorschein. Aristoteles giebt eine zweite Bestimmung der Substanz: *ὃ ἂν τόδε τι ὂν καὶ χωριστὸν ᾖ. χωριστόν* bedeutet selbständige Existenz, nicht bloss die Möglichkeit, getrennt von anderen selbständig vorgestellt zu werden. Solche Annahme wird von Aristoteles ausgeschlossen: denn welchen Sinn könnte Ar. Met. Z. 3 1029a 27ff. haben, wenn unter *χωριστόν* hier nicht *ἁπλῶς χωριστόν* verstanden ist? *λόγῳ χωριστόν* muss die *ὕλη* so gut sein wie *εἶδος* oder *μορφή* (H, 1 1042a 29); freilich ergiebt sich dann für die Vereinigung beider Stellen die Schwierigkeit, dass nach der zweiten auch *εἶδος* nur *λόγῳ χωριστόν* ist, dann aber in der ersten Stelle unzureichender Weise als Substanz gefasst wird, da es ja hier, im Gegensatz zur *ὕλη, χωριστὸν ἁπλῶς* sein sollte. So schwankt auch hier der Begriff zwischen der logischen und metaphysischen Bestimmung.

Die Schwierigkeiten werden noch grösser, wenn wir uns der dritten Bestimmung der Substanz in den Kategorieen zuwenden: am meisten scheint ihr eigentümlich zu sein *τὸ ταὐτὸν καὶ ἓν ἀριθμῷ ὂν τῶν ἐναντίων εἶναι δεκτικόν*. Die Substanz allein ist mit sich sèlbst identisch und zugleich entgegengesetzter Bestimmungen fähig: eine bestimmte Farbe kann nicht weiss und schwarz sein; ein und derselbe Mensch aber ist bald weiss, bald schwarz, bald warm, bald kalt. Was ist nun das Beharrende im Wechsel, das Substrat dieser sich ändernden Bestimmungen? Diese Fragestellung ist typisch für unser Problem; sie kehrt auch bei Locke wieder. Aber die Antwort fällt sehr verschieden aus.

Ar. Met. H. 1, 1042a 32 erhalten wir die Antwort: Auch der Stoff ist Substanz, denn in allem Wechsel der entgegengesetzten Bestimmungen giebt es ein beharrendes Substrat dieses Wechselnden. Diesen Begriff des *ὑποκείμενον* untersucht Aristoteles in der Met. Z 3 genauer.

Das Substanzielle im Einzelding können nicht die Qualitäten und Affektionen sein, sondern das, dem sie anhaften; nehmen wir sie aber alle weg, so bleibt nichts übrig als das Nichts, d. h. nach Aristoteles, das vollkommen Unbestimmte, die *ὕλη*. Die *ὕλη* aber kann nicht *οὐσία* sein, das widerspräche der zweiten Definition; denn die *ὕλη* ist kein *χωριστόν,*

sie besteht ja nur im Konkreten, *σύνολον* — dazu aber ist das oben Gesagte zu vergleichen —. Sie ist auch nicht *τόδε τι*, nämlich nicht der Wirklichkeit nach, sondern nur der Möglichkeit nach ein bestimmtes Einzelding. So bleibt also erstaunlicherweise als das Substanzielle im Einzelding nur das *εἶδος* übrig, denn das *σύνολον* setzt die *ὕλη* voraus, ist also *ὕστερον*, nicht das Erste, und die *οὐσία* soll ja auch Ursache, also Erstes sein.

Was ist nun aber diese *οὐσία*, dies *εἶδος*? Es ist weder Bestimmung noch unbestimmtes Substrat: so wird es als Wesenheit bestimmt als *τὸ τί ἦν εἶναι*. Hier zeigt sich deutlich der Widerspruch im System des Aristoteles, der durch seine halbe Abhängigkeit von Platon verschuldet wird. Denn von diesem ausgehend fasst Aristoteles das *εἶδος* als das Allgemeine, die *ὕλη* als das individualisierende; und obgleich er Platon scharf kritisiert hatte, dass er das Allgemeine als das wahrhaft Seiende, als *οὐσία* genommen hatte, so erscheint doch bei ihm selbst als das Endergebnis mühvoller Untersuchungen, dass die wahre Substanz *εἶδος* ist; denn das Individuelle ist ihm das für die Wissenschaft Unwesentliche und darum auch das weniger Wirkliche. So wird der Inbegriff des Unwesentlichen, das als *ἀρχὴ ὑλική* die Ausprägung des *εἶδος* hindert, zum Stoff, zum Unbestimmten, *δυνάμει ὄν*.

Die *ὕλη* ist einmal nichts anderes als Platons *μὴ ὄν* — sie existiert ja in Wirklichkeit nicht — andererseits aber, z. B. *Λ* 2, wird ausdrücklich gesagt, dass die *ὕλη* die Ursache aller individuellen Verschiedenheiten, d. h. eigentlich aller Form der Einzeldinge sein muss, da der formende *νοῦς* diese Verschiedenheiten nicht verursacht, weil er *εἷς* ist. Das Gewordene dürfte dann nicht unendlich verschieden sein, es müsste ein und dasselbe sein, da es ja nur der Wirklichkeit nach ist, was die *ὕλη* der Möglichkeit nach ist.

Dieselbe Schwierigkeit besteht dann natürlich hinsichtlich der Form. *εἶδος* als Allgemeines und *εἶδος* als das Substanzielle sind eigentlich kontradiktorisch entgegengesetzt, fliessen aber in schillernder Unbestimmtheit im *τὸ τί ἦν εἶναι* zusammen. Dieser unverwüstliche Unbegriff spielt dann als essentia die grösste Rolle in der Philosophie des Mittelalters und wird noch vom Bischof von Worcester gegen Locke ausgespielt.

Ein für die Entwicklung unsres Problems bedeutsames Element brachte das Christentum hinzu: nur die substanziell selbständige Seele konnte unsterblich sein. Bei Aristoteles war die Seele Form, Ursache und immanenter Zweck des lebenden Wesens, und ein Teil von ihr, der *νοῦς*, auch unsterblich, d. h. von der Materie trennbar (*Λ* 3). Bei der Scheidung aber von thätiger, eigentlich überirdischer und leidender Vernunft stritten die späteren Ausleger, ob sich so die Unsterblichkeit der Einzelvernunft oder nur die der Weltvernunft ergebe. Das Christentum aber verlangte die Unsterblichkeit der Einzelseele, musste daher die Seele, nicht als substanzielle Wesenheit von zweifelhafter Bedeutung, sondern als selbständig existierend, als eine besondere Substanz neben dem Körper fassen. Der Gegensatz dieser christlichen zur aristotelischen Auffassung wurde natürlich erst in der zweiten Hälfte des Mittelalters deutlich, als man die Lehren des Aristoteles genauer kennen lernte; und da ergaben sich mannigfache Versuche des Ausgleichs. Am naivsten verfuhr Roger Baco, wenn er auch in der seelischen Substanz Form und Materie schied, so gut wie für den Körper. Oder man machte sich den Unterschied des *νοῦς ποιητικός* und *παθητικός* zu nutze und schied nunmehr die eigentliche seelische Substanz, den als forma seperata d. h. getrennt von der Materie existierenden, unsterblichen Teil der Seele, von dem sterblichen, der als inhaerente Form des Leibes nur mit der Materie verbunden erscheint. So bei Thomas u. a.

Dementsprechend war auch schon Augustin zu einer Art Psychologie gekommen, einer Wissenschaft von der inneren Erfahrung, die sich auf die neuentdeckte Seele richtete; und solche Betrachtungen hatten besonders im späteren Mittelalter, von der mystischen Bewegung unterstützt, weitere Ausbreitung gewonnen.

Der Substanzbegriff aber blieb der aristotelische; und man quälte sich damit ab, den Begriff Gottes mit ihm in Einklang zu bringen: Die Substanzen sollten keines andern Dinges zu ihrer Existenz bedürfen, und doch hat sie Gott geschaffen und erhält sie nach Augustins Wort durch eine creatio continua.

Auf diesem Stande finden wir das Problem im wesentlichen noch bei Descartes: Per substantiam nihil aliud intelligere possumus quam rem, quae ita existit, ut nulla alia re indigeat

ad existendum. Er ist sich wohl bewusst, dass diese Definition eigentlich nur auf den Begriff Gottes passt, so dass alle andern Dinge nur als res quae solo Dei concursu egent ad existendum einigen Anspruch auf den Titel Substanz machen können. Es sind aber zweierlei: substantia corporea und mens sive substantia cogitans. Die alte Verwirrung mit der substanziellen Wesenheit wirkt auch bei ihm nach; diese ist eigentlich bei Descartes nur die wesentliche Eigenschaft, und er setzt sie direkt der Substanz gleich. Er nimmt für jede von beiden Substanzen eine praecipua proprietas an, quae ipsius naturam essentiamque constituit et ad quem aliae omnes referuntur, nämlich extensio und cogitatio, und beide sind doch dasselbe wie Körper und Seele. Denn es giebt keinen leeren Raum, so erstreckt sich also ununterbrochen die Materie-Ausdehnung, und kann im Grunde nur eine sein — so wird hier wieder das allen Körpern zukommende, das Allgemeine zur Substanz erhoben.

Aber auch die Vermischung von Logischem und Metaphysischem bleibt erhalten: Die beiden Arten von Substanzen sind deshalb realiter verschieden, weil wir sie klar und deutlich von einander unterscheiden können; Aristoteles hatte diese Bedeutung des χωριστόν als unzulänglich zurückgewiesen; hier im rationalistischen System Descartes' erscheint sie als fast selbstverständliche Voraussetzung. Wir haben hier im Grunde schon die Behauptung: wie meine Vorstellungen von den Dingen sind, so sind auch die Dinge selbst, so dass Spinoza nur die rücksichtslose Formulierung der Sache gegeben hat — allerdings auch die Begründung, die den Kern seines Systems darstellt.

Diese Bestimmungen des Substanzbegriffs nun sind die eigentlich grundlegenden für Descartes und seine Schule; daneben aber läuft eine andre, die der ersten aristotelischen Definition entspricht; sie lautet in den Rationes der Meditationen: Omnis res cui inest immediate, ut in subjecto, sive per quam existit aliquid quod pericipimus, hoc est aliqua proprietas, sive qualitas, sive attributum, cuius realis idea in nobis est, vocatur substantia ... quia naturali lumine notum est nullum esse posse nihili reale attributum.

Diese Definition enthält schon einiges was an Locke erinnert, in dem Zurückgehn auf die Ideen und ein Subjekt,

das die ihnen entsprechenden Eigenschaften trägt, oder hier, in dem sie existieren. Doch hat Locke wohl kaum solchen positiven Anregungen viel zu danken. Im Anfange der Briefe an Worcester (S. 8)[1]) erfahren wir, dass er die Definition, von der er ausging, und die ihm die beste schien, bei Logikern wie Burgersdicius und Sanderson fand: Ens oder res per se subsistens et substans accidentibus; was, wie er sagt, in Wirklichkeit nicht mehr bedeutet, als dass Substanz ein Wesen oder Ding ist; oder kurz etwas, das sie nicht kennen, oder von dem sie keine klarere Vorstellung haben, als dass es etwas ist, was Accidenzen trägt, oder andre einfache Ideen oder Modi, selbst aber nicht als Accidenz oder Modus getragen wird. Locke versucht dem Substanzbegriff auf den Grund zu kommen; er begnügt sich nicht, die überlieferte Definition hinzunehmen und darauf ein System zu gründen, sondern er fragt zum erstenmale: Besteht dieser Begriff zu Recht? Aber er führt die Untersuchung rein empirisch, rein psychologisch: was ist in unsern Vorstellungen von Substanzen enthalten, wodurch unterscheiden sie sich von andern Vorstellungen, das ist sein Problem. Hier fühlt sich Locke in scharfem Gegensatze zu Descartes. Die Vorstellungen in unserm Geiste und die Dinge, welche ausser uns existieren, sind zwei sehr verschiedene Sachen und sorgfältig auseinander zu halten (II, 8, 2); und es giebt keinen demonstrativen Zusammenhang zwischen den Dingen und unsern Vorstellungen von ihnen: wenn wir daher auch unsre Ideen von Substanzen in solche von körperlichen und solche von geistigen scheiden, so können wir doch nicht sicher sein, ob das, was wir geistige Substanz nennen, nicht in Wirklichkeit ebenfalls körperlich ist (IV, 3, 6). Aber Locke will weder über die Natur der Seele noch über die der Körper handeln (I, 1, 2); diese Spekulationen liegen ausserhalb seiner Untersuchung. Er will auch nicht die physischen Bedingungen erforschen, unter denen unsre Vorstellungen zustande kommen, sondern einfach beschreiben, auf welche Weise unser Geist seine Begriffe bildet, und damit einen Massstab gewinnen für die Sicherheit unsrer Erkenntnis. Um die Existenz wirklicher Dinge sorgt sich Locke weiter nicht; wenn es sich aber darum handelt,

[1]) Die Anführungen aus den Briefen an Worcester beziehen sich auf den vierten Band der Works of John Locke, Eleventh Edition, London 1812.

nun das Kriterium für die Giltigkeit unserer Erfahrung aufzustellen, so vernehmen wir, dass dasselbe in der Beziehung auf wirklich existierende Dinge bestehe (IV, 4); und wenn wir fragen, woher wir wissen, dass es solche giebt und dass sich unsre Erkenntnis darauf richtet, so hören wir, dass diese Gewissheit aus den Wahrnehmungen stammt. Ueber die Inkonsequenz, die zu diesem Zirkel führt, wird im Verlauf der Arbeit noch mehr zu sagen sein; das Angeführte aber wird genügen, um zu zeigen, dass bei Locke die Grundfrage der Erkenntnistheorie noch nicht gestellt ist: Mit welchem Rechte nehme ich eine von mir, von meinem Bewusstsein, unabhängige Wirklichkeit an, wenn ich sie doch stets nur vorstellen, im Bewusstsein haben kann; und zweitens, giebt es Dinge ausser mir, mit welchem Rechte beziehe ich meine Vorstellungen auf dieselben?

Locke setzt einfach die Existenz von Dingen ausser uns voraus, und macht eben so naiv die Beziehung unsrer Vorstellungen auf sie zum Kriterium ihrer Wahrheit und Falschheit (II, 32).

Erst als die Existenz von Substanzen ernstlich und gründlich in Zweifel gezogen, ja geleugnet wurde, und damit die erste Frage der Erkenntnistheorie gestellt war, wurde auch die zweite ein wirkliches Problem. Doch ist das letztere immerhin von Locke gestreift worden, wenn er eine demonstrative Naturerkenntnis als unmöglich nachwies. Aber die Konsequenzen daraus hat er nicht gezogen, im Gegenteil, in seinen Existenzbeweisen diese Erkenntnis selbst ignoriert. Auch Descartes zweifelte an der Aussenwelt, aber es war von dem Rationalisten nicht ernst gemeint, es war nur ein Vorspiel für den eigentlichen Zweifel, der ihn quälte, nämlich am Ich, am rationalen Zentrum der Welt; und sowie er diesen Zweifel durch sich selbst aufgehoben hatte, fielen all die andern Scheinzweifel von selbst zusammen. Erst nach den skeptischen Angriffen Berkeleys und Humes kam Kant zur Stellung des Problems.

Locke sagt allerdings im Brief an den Leser, in einem Gespräch mit Freunden sei er zu der Ueberzeugung gekommen, bevor man seine Erkenntnis auf einen Gegenstand richte, müsse man erst seine Erkenntnisfähigkeit selbst untersuchen; das habe er dann zunächst ohne viel Absicht gethan, und so sei der Essay entstanden. Man würde ihm aber Unrecht thun, wollte

man darin eine Erkenntnistheorie suchen, er hat hier lediglich eine Psychologie im Sinne. Doch um zu entscheiden, was Locke mit seinem Essay on Human Understanding wollte, werden wir gut thun, uns das Werk auf seine Entstehungsgeschichte hin näher anzusehen. Man hat gemeint, da der Hauptteil des 1. Buches einen breit ausgeführten Angriff auf die Lehre von den angeborenen Ideen enthält, Locke habe in dieser berühmten Streitfrage reine Bahn machen und dem Rationalismus einen Empirismus entgegensetzen wollen. Aber diese drei Kapitel sind keine Einleitung des Essay, sondern die breite Ausführung einiger Kapitel des zweiten und vierten Buches, mit polemischer Zuspitzung auf die Lehren besonders von Herbert von Cherbury und der Cartesianer. Der Inhalt der drei anderen Bücher aber geht auf andre Dinge. So stehn die drei Kapitel über angeborene Ideen etwas fremd im ganzen Essay; und Fox Bourne hat in seinem Life of John Locke (II, 100—103) wahrscheinlich gemacht, dass wir in ihnen die letzte Erweiterung des aus vielen Stücken allmählich zusammengeschweissten Werkes zu sehen haben. In der That knüpft das zweite Buch auch den Worten nach unmittelbar an den Schluss der Einleitung im ersten Buche an. Der Hauptteil des zweiten und das vierte Buch sind von Locke nach der Einleitung zuerst fertig gestellt worden: das entspricht auch den einleitenden Worten Lockes: Er wolle den Ursprung unsrer Erkenntnis — nämlich aus den Ideen — und ihre Tragweite untersuchen. Damit ist der Inhalt des zweiten und vierten Buches zunächst ganz treffend charakterisiert. Allmählich aber verschob sich das Problem; die Untersuchungen führten Locke weiter, als er zunächst beabsichtigt hatte, so entstand ausser anderem das ganze dritte Buch. In der bei Fox Bourne angegebenen Stelle III, 9, 21, zu der man etwa noch II, 33,19 vergleichen möge, spricht es Locke deutlich aus, dass ihm die Bedeutung der Sprache für sein Problem erst im Laufe der Untersuchung klar geworden sei. Aber doch handelt sich's im dritten Buche gar nicht bloss um eine Theorie der Sprache. Wir haben im Grunde eine stark nominalistisch beeinflusste Erörterung des Substanzproblems; und Locke selbst giebt III, 5, 16 in Form einer Entschuldigung die Erklärung: er erörtre hier einen Gegenstand, der ihm neu und etwas aus dem Wege schiene — er habe allerdings nicht

daran gedacht, als er zu schreiben begann —; er wolle einen allgemeinen Missstand beseitigen, der obwohl von grosser Bedeutung doch wenig beachtet würde, nämlich die Verwirrung mit den allgemeinen Wesenheiten. In der That hat Locke hier gründlich aufgeräumt: noch bei Descartes spielte die essentia im Gottesbeweise eine grosse Rolle, Locke wies nach, dass rationale Erkenntnis etwas ganz andres ist als Erkenntnis der Existenz eines Dinges. Er selbst scheute sich freilich die Folgerungen daraus zu ziehen; aber seine Hauptabsicht wurde verstanden: die Angriffe des Bischofs von Worcester und Lockes Erwiderungen drehen sich wesentlich um das Substanzproblem, und im besondern um die Frage nach den allgemeinen Wesenheiten und der Erkennbarkeit der Existenz der Substanzen. So bekommt der Essay ein andres Gesicht. Die eigentliche Einleitung wird im ersten Teil des zweiten Buches gegeben durch eine Psychologie unsres Vorstellens. Vom 23. Kapitel an bildet dann das Substanzproblem das Hauptthema für das ganze Werk. Alle Erörterungen haben diese Frage zum eigentlichen Ziel.

II.

Lockes scharfer Scheidung von Vorstellung und Ding entsprechend werden wir ihm am meisten gerecht werden, wenn wir auch unsre Untersuchung danach einrichten, und uns zunächst klar zu machen suchen, was sich nach seiner Lehre als das Wesen unsrer Substanzidee ergiebt. Dann haben wir über seine Versuche zu handeln, diesen Begriff gebrauchsfähig zu machen, ihm hinterdrein seine eigentliche Bedeutung, von der er zuerst völlig abgesehen hatte, durch die Beziehung auf die wirklich existierenden Dinge wiederzugeben.

Locke beginnt seine Untersuchung im zweiten Buche mit dem, was er als einfachste Bewusstseinsinhalte ansieht, und konstruiert von ihnen aus die zusammengesetzten Ideen, als deren bedeutsamste die Substanzvorstellungen erscheinen. Eine besondre Analyse unsres Bewusstseins, um zu seinen einfachsten Inhalten zu gelangen, wird nicht unternommen. Er nimmt einfach auf, was in diesen Dingen besonders durch die Naturwissenschaft seiner Zeit geboten wurde, und sieht sich daher

seiner Absicht entgegen gezwungen, auch auf die physikalische Begründung seiner Theorie der einfachen Ideen einzugehn, da er eine rein psychologische trotz mancher Ansätze noch nicht zu geben vermag. So sehr er sich metaphysischen Spekulationen abgeneigt zeigt, so sehr hängen doch grade seine Grundauffassungen von Voraussetzungen über das Wirkliche ab, wie sie dogmatischer kaum gedacht werden können.

Im unendlichen Raume existieren von Gott geschaffen zweierlei Substanzen, körperliche und geistige. Auch Gott existiert für Locke im Raume wie alle Geister, aber er füllt die unendliche Ausdehnung nicht weniger als die Ewigkeit. Zu den stofflichen Substanzen gehören die unbelebten Körper und die Pflanzen (II, 9, 11); ob auch die Tiere, bleibt unbestimmt. — Diese Art folgenschweren Entscheidungen aus dem Wege zu gehn, besonders wenn religiöse Interessen ins Spiel kommen, ist charakteristisch für Locke. Er war zwar selbst durchaus religiös, aber freidenkend genug, um sich nicht in entscheidenden Punkten seiner Philosophie durch die Bibel bestimmen zu lassen. Der Orthodoxie gegenüber hält er vorsichtig zurück, so auch in seiner Verteidigung gegen die Angriffe des Bischofs von Worcester, wo er sich niemals darauf einlässt, seine Meinung, besonders in solchen Dingen, deutlicher zu machen oder überhaupt eine bestimmte aufzustellen, sondern sich nur Mühe giebt, die Einwände des armen Bischofs als so unangemessen und falsch wie möglich darzuthun. Entweder, sagt er, hat Gott einem Teil des Stoffes die Fähigkeit der Wahrnehmung und des Denkens gegeben — denn Tiere haben Sinneswahrnehmung — oder man muss annehmen, dass die Tiere immaterielle Seelen haben. Da nun nach des Bischofs Meinung das Immaterielle unsterblich ist, müsste er annehmen, dass die Tiere auch unsterbliche Seelen haben, und das widerspräche doch Worcesters eigner Meinung. Der Bischof also ist geschlagen; ob Tiere aber immaterielle Seelen haben, oder dieser Teil der Materie denken kann, darüber giebt Locke keine Entscheidung. — Unmöglich ist es ja für Gott nicht, auch dem Stoff die Kraft des Denkens zu erteilen, auch wenn wir Menschen es nicht begreifen können.

Jedenfalls bilden die Tiere eine Mittelstufe zwischen Pflanze und Mensch, in welchem sich beide Substanzen, die

körperliche und die seelische, vereint finden; so hält es Locke für wahrscheinlich, dass auch zwischen dem Menschen und Gott als der unendlichen rein geistigen Substanz noch Uebergänge vorhanden sind: die Geister und Engel. Diese brauchen auch nicht völlig körperlos zu sein. II, 23, 13 meint Locke, wenn wir uns vorstellen wollen, in welcher Weise höhere Wesen als wir die Aussenwelt wahrnehmen, so können wir es nur nach Analogie unsrer eignen Wahrnehmung, d. h. der körperlichen Sinne thun; und vielleicht liegt die Ueberlegenheit solcher Geister über uns eben darin, dass sie verschiedene Leiber anzunehmen fähig sind entsprechend ihren jedesmaligen Absichten; ähnlich wie wir die Dinge einmal mit blossem Auge betrachten, dann aber auch durch Gläser, je nachdem wir mehr einen raschen Ueberblick oder eine genauere Einsicht haben wollen.

Alle diese Einzelwesen nun sind Dinge mit Eigenschaften oder Kräften, d. h. Fähigkeiten auf einander einzuwirken. Ursprünglich war Locke geneigt, dem Stoff keine innewohnenden Kräfte zuzuschreiben; das Studium aber von Newtons unvergleichlichem Werk hat ihn zu der Ueberzeugung gebracht, dass die Anziehungskraft eine dem Körper eigne Eigenschaft, eine Fernkraft ist, obgleich es ihm unbegreiflich erscheint, wie Materie die Fähigkeit zu bewegen haben soll — aber schliesslich ist es eben so wenig zu verstehen, wie Körper durch Impuls bewegt werden können, d. h. Stoss empfangen und weitergeben. (L. S. 467). Locke gehörte also auch zu denen, die über Newtons vorsichtige Fassung der Gravitation hinausgingen und sie zu einer dem Körper innewohnenden Fernkraft machten; nur bleibt er sich stets der Unerklärbarkeit der Erscheinung bewusst.

Die Kräfte nun sind das, wodurch die Substanzen mit einander in Verbindung stehen, auf einander einwirken — man sollte meinen, er müsste auf das Problem des Occasionalismus stossen, aber er findet sich auf seine Weise damit ab: die Einwirkung ist unerklärbar, aber sie ist da; und warum sollte es für Gott unmöglich sein, den Dingen solche Kräfte zu geben, die für unsern beschränkten Verstand unfassbar sind?

Wir haben es hier zunächst nur mit den Einwirkungen der Körper auf die Seelen zu thun. Dass hier eine noch viel grössere Schwierigkeit liegt als in dem eben berührten Problem,

darüber ist sich Locke nicht klar geworden: die scheinbare Einfachheit der physikalischen Erklärungen hatte ihn gebannt. Aber auf dieser Einwirkung beruht die ganze Kunde, welche die Seelen, also wir von den Dingen ausser uns haben. Körper können nur auf Körper wirken, daher bedarf unsere Seele eines eigenen Leibes, um andere Dinge wahrnehmen zu können. Der ganze Vorgang der Wahrnehmung nun scheint Locke am ehesten auf dem Wege der Atomisten erklärbar. Die Körper bestehen aus Atomen und senden nicht wahrnehmbare, aber doch körperliche Partikeln zu unseren Sinnesorganen und bewirken dort durch ihre Bewegungen, Gestalten, Masse und Zahl Sensationen, die unsere Seele irgendwie wahrnimmt (II, 8, 11—13). Locke sagt zwar, es sei augenscheinlich (§ 12), aber es ist augenscheinlicher, dass er die Sache nicht sehr in Augenschein genommen hat. Abgesehen von uns heute naheliegenden Einwänden, möchte man fragen, was denn die Seele eigentlich wahrnimmt. Doch wohl dasjenige, was auf sie durch das Medium ihres Körpers, die tierischen Geister und das Gehirn, einwirkt, d. h. also die herumschwirrenden Partikeln — diese sind aber eben nach Lockes Meinung nicht wahrnehmbar. Also kann man doch keine Einwirkung derselben postulieren; denn die Einwirkung soll ja eben die Wahrnehmung hervorrufen. Dagegen die Körper selbst sind wahrnehmbar, also müssen sie wohl irgend wie anders auf uns einwirken als durch unsichtbare, also nichtwirkende Teilchen. Wie nun auch die Einwirkungen vor sich gehen mögen, sie setzen sich für die Seele um in Qualitäten. Locke unterscheidet im Anschluss an die Lehre Descartes' und der Naturwissenschaft, die schliesslich auf Demokrit zurückgeht, mehrere Arten. Qualitäten ersten Grades sind solche, die sich auch an den Körpern selbst finden, die völlig untrennbar sind vom Körper und bei allen Veränderungen desselben bestehen bleiben, nämlich Ausdehnung, Gestalt, Beweglichkeit und Undurchdringlichkeit (II, 8, 9). Qualitäten zweiten Grades sind solche, denen an den Körpern nur Kräfte entsprechen, welche durch die ersten Qualitäten, nämlich Masse, Gestalt, Struktur und Bewegung ihrer unsichtbaren Teile in uns Sensationen hervorrufen (II, 8, 10). Auch hier zeigt sich eine Schwierigkeit für das Verständnis. Nach dem Wortlaut (their primary qualities

d. h. of the bodies) sind die primären Qualitäten an den Körpern in beiden Fällen dieselben und wirken doch auf ganz verschiedene Weise auf uns: einmal rufen sie in uns genau Abbilder ihrer selbst hervor, dann aber zweitens etwas völlig von ihnen verschiedenes wie Farben, Töne und dergl. Nimmt man auch an, dass die primären Qualitäten der Körper im ersten Fall als Qualitäten des ganzen Körpers wirken und im zweiten nur als Qualitäten der kleinsten Teile, so fragt man doch, warum dann im zweiten Fall nicht eben Bilder dieser kleinsten Teile in uns gewirkt werden. Eine solche Scheidung ist aber für den Atomismus eigentlich unmöglich, wenigstens, wenn solche Eigenschaften wie Gestalt und Bewegung ebenso wie Farbe und dergl. auf Wirkung kleinster Partikeln zurückgeführt werden; man müsste denn Lockes Angaben dahin auslegen, dass durch die unsre Sinne betreffenden Partikeln an sich nur sinnliche Qualitäten ausgelöst werden, dass aber durch den Gegensatz der gereizten Stellen der Netzhaut etwa gegen die nichtgereizten das Bewusstsein der einheitlichen Gestalt und Ausdehnung der durch die Partikeln erregten Teilempfindungen entsteht. Doch gerät man dabei auf schwankenden Boden.

Nun giebt es nach Locke gar noch eine dritte Art von Qualitäten, nämlich wieder Kräfte der primären Qualitäten, wodurch sie in den primären Qualitäten andrer Körper Veränderungen bewirken, die dann von uns wahrgenommen werden als Veränderungen, deren Ursachen wir in den erstgenannten Kräften suchen. Auf diese Weise also werden nicht nur die unmittelbaren Einwirkungen der Körper auf unsere Seelen, sondern auch ihre Einwirkungen auf einander zu Qualitäten; deren Zahl ist daher schier unendlich, und keine Aussicht sie je vollständig kennen zu lernen.

Die ersten Versuche, eine Erklärung für die Sinneswahrnehmungen, die Qualitäten zu geben, finden wir bei Empedokles und Demokrit, und sie waren vorbestimmend für die ganze Entwicklung der Lehre. Bei dem Abderiten existierten im leeren Raume nur die Atome, nach Grösse, Schwere und Gestalt, oder, wie Aristoteles berichtet, nach Lage, Ordnung und Gestalt verschieden, und zwar in ewiger Bewegung, während die Sinnesqualitäten nur als Wirkungen oder Ausflüsse dieser

Atomenwelt im Menschen sind. Bei Platon finden wir die Lehre weiter entwickelt mit Betonung der Phaenomenalität der *αἰσθησις* (z. B. im Theaetet). Auch Aristoteles ist sich bewusst, dass die *αἰσθησις* ein *πάθος τοῦ αἰσθανομένου* ist (Met. *Γ* 5 1010 b 32), sie ist nicht ohne wahrnehmende Wesen; aber sie wird nicht mehr als Wirkung materieller Atome aufgefasst, sondern als eine Uebertragung der Form der Dinge in unsre Seele, daher ist sie qualitativ nicht von ihrer Ursache, der Form, verschieden. Immerhin blieb eine Schwierigkeit, das Verhältnis von Wahrnehmung und wirkender Form deutlicher zu bestimmen, und so kam man im Mittelalter zur Annahme der species immateriatae, die konsequenterweise nicht als Substanzen, sondern als Accidenzen aufgefasst wurden — denn eins von beiden mussten sie ja sein!

Daneben erscheint in der Scholastik, wohl auf Platonische Spekulationen im Timaeus zurückgehend die Scheidung in qualitates primae (caliditas, frigiditas, siccitas, humiditas) und qualitates secundae, die aus den ersten herfliessen.

Erst die neue Naturwissenschaft und im Anschluss an diese Descartes fasste den Unterschied des Materiellen und Geistigen wieder scharf: die sinnlichen Qualitäten existieren nur in der Seele und sind als solche völlig verschieden von ihren Ursachen in den körperlichen Dingen; nur in einzelnen Qualitäten wie der Ausdehnung haben wir genaue Abbilder der Aussendinge. Auf diese Unterscheidung wurde dann der überlieferte Name der primären und sekundären Qualitäten übertragen; und von der Naturwissenschaft seiner Zeit übernahm Locke mit vielem anderen auch die alten atomistischen Annahmen über die Entstehung der Wahrnehmungen.

Charakteristisch ist, dass Locke, indem er einen Beweis für seine Behauptungen geben will, es nicht für nötig erachtet, einen solchen dafür zu erbringen, dass die ersten Qualitäten auch in den Dingen selbst vorhanden sind. Das ist zunächst selbstverständlich; nur die Annahme des gemeinen Menschenverstandes, auch die sekundären Qualitäten seien an den Dingen ausser uns, weist er mit Hilfe alter Argumente zurück: unsre Hand erhält von demselben Wasser, je nachdem sie selbst wärmer oder kälter ist, ganz verschiedene Temperaturempfindungen und ähnliches mehr.

Eine andere Begründung für seine Auffassung giebt er durch Hinweis auf die Subjektivität der Gefühle, die er ja auch zu den Ideen rechnet. Lust und Unlust entstehen entweder durch die Einwirkung eines Körpers auf uns oder durch unsere Gedanken als Begleiterscheinung (II, 7, 2). Er stellt sie als „passions" neben die „actions" der Seele und fasst beide als „operations" zusammen (II, 1, 4). Freilich bedeutet „action" nicht durchaus Selbstthätigkeit, denn ihre erste Unterart, die Wahrnehmung, ist allein ein Leiden der Seele (II, 1, 25; II, 12, 1); doch ist auch hier die eigentliche Meinung zweifelhaft, denn unsre Sinnesorgane mögen immerhin einen Eindruck von aussen empfangen, wenn der Eindruck nicht im Gehirn von der Seele wahrgenommen wird, so entsteht keine „perception" (II, 9, 3—4).

Ob die Weiterleitung durch die tierischen Geister die zureichende Bedingung ist, oder ob ein besonderer Akt der Seele dazu gehört, die Affektionen des Gehirns wahrzunehmen, ist nach Lockes Ausführungen nicht zu entscheiden.

Jedenfalls ist eine eigene Kraft der Seele zu erkennen in der eigentlichen Aufmerksamkeit, wenn die Seele einen Gegenstand von allen Seiten gründlich betrachtet, und in den weiteren Arten seelischer Thätigkeit: retention (drei Arten: comtemplation, remembrance, recollection), intention im Gegesatz zur „reverie"; dann komplizierteren wie Unterscheiden, Vergleichen, Vereinigen u. a.

Ein zweites Moment, das auf Selbstthätigkeit in der Wahrnehmung schliessen lässt, ist, was Locke Aenderung der Perzeption durch Urteil nennt: so wird die Dreidimensionalität des Raumes der Körper nicht bloss mit Hilfe des Auges erfasst, sondern unsere Erfahrung lässt uns die verschiedene Abstufung der Schatten auf Tiefe der Körper deuten. Ob diese Erfahrung wesentlich auf Rechnung des Tastsinnes zu setzen ist, scheint zweifelhaft, da Locke mit seinem Freunde Molyneux der Meinung ist, dass die Raumvorstellung, die wir mit Hilfe des Tastsinnes vom Körper erlangen, völlig verschieden ist von der, die uns das Auge giebt, denn für dieses stellt sich die körperliche Welt nur als eine verschieden gefärbte Fläche dar, wie in der Malerei augenscheinlich ist (II, 9, 8). Bekommen wir dann durch das Auge nur von einem

zweidimensionalen Raume Kunde? Locke ist doch sonst unbedenklich, die Ausdehnung mit ihren drei Dimensionen als eine Qualität sowohl des Tast- wie des Gesichtsinnes zu bezeichnen.

Alle bisher besprochenen Thätigkeiten der Seele nennt Locke Sensationen oder Ableitungen aus diesen. Wir wir gesehen haben, ist er weit davon entfernt, hierin nichts als einseitige Wirkungen der Körperwelt auf unsre völlig passive Seele zu sehen, obgleich er das Bild der tabula rasa gebraucht; im Gegenteil die Sinnesqualitäten als solche haben mit den Eigenschaften der Körper nichts gemein, es sind der Seele eigentümliche Weisen auf äussere Einwirkungen zu antworten: in diesem Sinne sind sie alle angeboren.

Ganz ähnlich werden nun auf Veranlassung dieser seelischen Vorgänge neue andersartige Ideen in uns hervorgerufen; wir erhalten Kunde vom Wollen und Denken unsrer Seele durch die Reflexion oder Selbstbeobachtung. — Locke ist unbedenklich anzunehmen, dass in jeder Vorstellung, jeder Wollung an sich das Bewusstsein enthalten ist, dass wir diese Vorstellung, diese Wollung haben. So kommt er eigentlich zu einer reinlichen Fassung der Reflexion nicht.

Die Selbstbeobachtung ist also selbst eine Art seelischer Thätigkeit und zeigt die nämlichen Unterarten und Ableitungen wie die Sinneswahrnehmung. Beide sind aber doch nicht schlechthin gleichartig. Locke giebt keine Vergleichung beider; aber aus seinen sonstigen Ausführungen ist zu entnehmen, dass er der Ansicht ist, die Reflexion zeige uns die seelischen Thätigkeiten wie sie sind. Daraus mag es sich erklären, dass er zu der Meinung kam, der Begriff der „powers“ stamme überhaupt aus der Reflexion. Aber auch, als sich später seine Meinung änderte (siehe oben S. 12), hat er es nicht versucht, von diesem entscheidenden Punkte aus zu einer deutlicheren Einsicht in das Wesen der Kraft zu kommen.

Wenn hier „sensation“ und „reflexion“ einfach mit unserm jetzigen Sinneswahrnehmung und Selbstbeobachtung wiedergegeben worden sind, so ist das doch nicht völlig berechtigt. Wie schon bemerkt, behauptet Locke, dass in der blossen Sensation schon das Selbstbewusstsein mit gegeben sei, z. B. II, 1, 1: jeder Mensch ist sich, während er denkt, etwa etwas Weisses wahrnimmt, bewusst, dass er denkt, dass er wahrnimmt;

das würde also heissen, dass der Mensch in jeder Wahrnehmung das Bewusstsein des Ich und das der Wahrnehmung als einer Vorstellung dieses Ich habe. Dass diese Auffassung bei Locke sogar eine grosse Rolle spielt, wird sich später zeigen, wenn er aus der Sinneswahrnehmung die Existenz sowohl des Ich wie des die Wahrnehmung verursachenden Dinges ableitet.

Ueberhaupt trennt Locke nicht scharf in der Beschreibung der Thatsachen unsres Bewusstseins, was bei genauester reflektierender Beobachtung und Aufmerksamkeit gefunden wird, und was durchschnittlich im Bewusstsein enthalten ist, und verallgemeinert dann zu stark: So findet er bei jeder Vorstellung der Sinnes- oder Selbstwahrnehmung das Bewusstsein der Existenz und Identität (unity) II, 7, 7: Wir betrachten eine Idee in unsrer Seele als thatsächlich dort und die Dinge als thatsächlich ausser uns, d. h. als existierend; ebenso erweckt jedes Einzelding, sei es „real being“ oder Idee in uns, die Vorstellung der Identität mit sich selbst.

Idee oder Vorstellung ist nach Locke Gegenstand des Denkens, während der Mensch denkt. Alle Vorstellungen müssen einmal in unsre Seele aufgenommen worden sein durch Sensation oder Reflexion. Im überlieferten Sinne ist ihr keine angeboren; denn um eine Idee zu haben, ihrer bewusst zu werden, muss sie wahrgenommen werden — auch die Erinnerung ist in diesem Sinne eine Wahrnehmung, „second perception“. Wäre eine Idee angeboren, so müsste sie vor der Wahrnehmung bewusst, d. h. wahrgenommen sein, das ist also unmöglich. Dies ist der nächste Einwand gegen Descartes, Herbert und andre Verfechter angeborner Ideen, der auch schon vor Locke in den Objectiones zu Descartes Meditationen gemacht worden ist. Man muss sich aber wundern, dass er nicht selbst zur Annahme unbewusster geistiger Inhalte gekommen ist; sie liegt eigentlich in seiner Psychologie, besonders wenn man liest, was er II, 10 über das Gedächtnis sagt, wo er von den Ideen als Gemälden spricht, die in erblassenden Farben in unsrer Seele entworfen sind, und höchst zweifelhaft ist, ob in dem Abblassen der Vorstellungen ein Einfluss des Körpers auf das Gedächtnis angenommen werden kann. Schon diese Frage beweist, dass er sich die Vorstellungen als Vorstellungen — nicht als Gehirnbewegungen — im Gedächtnis aufgespeichert denkt (II, 10, 5).

Man muss deshalb noch andre Gegensätze suchen, um sich den Streit zu erklären.

Er dreht sich ja bei Locke zunächst um die angebornen Grundsätze; diese können aber deshalb nicht angeboren sein, weil die Ideen, die ihren Gegenstand ausmachen, nicht angeboren sind. Hierin wird man also den Unterschied nicht anders fassen können, als den des Rationalismus und Empirismus überhaupt. Es kommt hier schon die eigentümliche Wertung der blossen Wahrnehmung, die dem englischen Geiste angeboren zu sein scheint, zum Vorschein: die Wahrnehmung bringt in jedem Falle eine Aenderung, etwas Neues in unsre Seele und führt über unser blosses Bewusstseinsleben hinaus, d. h. sie offenbart eine von uns unabhängige Wirklichkeit, die nicht von uns geschaffen sein und nicht in uns liegen kann und daher auch nicht angeboren ist. Auch für Locke sind die Ideen durchaus Eigentum des Geistes, auch ihrem Inhalt, nicht bloss der Fähigkeit nach; ja II, 33, 7 sagt er ausdrücklich von den Gefühlen, die nach seiner Meinung doch auch Ideen sind und wahrgenommen werden: einige der Antipathien sind in Wahrheit natürlich, sie beruhen auf unsrer ursprünglichen Konstitution und sind mit uns geboren — aber um ihrer bewusst zu werden, müssen wir sie wahrnehmen, machen wir eine Erfahrung.

Freilich konsequent geht Locke auf diesem Wege nicht weiter. Die Cartesianische Scheidung von Geistigem und Körperlichem wird beibehalten, ja verschärft, und jener Gegensatz von wirklich existierendem Ding und unsrer Vorstellung des Dinges, die nichts als eine Erscheinung in unsrer Seele ist, herausgearbeitet, der es ihm eigentlich unmöglich macht von unsern Vorstellungen der Dinge, da er das Transzendente in ihnen psychologisch zerpflückt, zu den Dingen selbst und ihrer Existenz zu gelangen, und der daher folgerichtig bei Berkeley zum Idealismus geführt hat.

III.

Viel bedeutungsvoller als die Trennung der Qualitäten in drei Arten ist für Lockes Substanzenlehre, ja für die ganze Psychologie die Unterscheidung von einfachen und zusammengesetzten Ideen. Einfach ist eine Idee, welche, in sich selbst unzusammengesetzt, in sich nichts enthält als eine gleichartige

Erscheinung oder Auffassung in der Seele, und nicht in verschiedene Ideen zerlegt werden kann (II, 2, 1). In den Dingen selbst (doch wohl den erscheinenden?) sind die Qualitäten, die unsre Sinne affizieren, so vereinigt und gemischt, dass keine Trennung, kein Zwischenraum vorhanden ist zwischen ihnen. Die Ideen aber, die sie hervorrufen, treten durch die Sinne in unsre Seele einfach und unvermischt ein. Hier kommt wieder die Kluft zwischen seinen psychologisch richtigen Auffassungen und seinen falschen metaphysischen Annahmen zu Tage. Nach den letzteren sollte es scheinen, als meinte er, die herumschwirrenden und unsre Sinne treffenden Partikeln lösten ein jedes eine einfache Empfindung in unserer Seele aus. Aber unter den Dingen versteht er hier offenbar die Erscheinungen, wie sie uns gegeben sind — denn was könnten das für Qualitäten sein, die keinen Zwischenraum haben: in den wirklichen Dingen sind doch die Atome nach seiner Meinung durchaus räumlich getrennt. Er meint vielmehr, solche Eigenschaften oder Vorstellungen wie Bewegung und Farbe, Weichheit und Wärme sind, obgleich durch denselben Sinn vermittelt, ebenso vollkommen getrennt und deutlich verschieden, wie etwa Geruch und Farbe einer Lilie, die von verschiedenen Sinnen herstammen.

Locke hat also ein deutliches Bewusstsein von der Verschiedenheit der Tast- und Temperaturempfindungen, obgleich er sie demselben Sinnesorgane zuschreibt. Dieser Unterschied aber steht ihm auf gleicher Stufe wie der zwischen Farbe und Bewegung, also einer Empfindung und einem Vorgang; wie es uns heute überhaupt wunderbar erscheint, was er alles zu den einfachen Ideen rechnet, Dinge wie Zeitfolge, Kraft, die wir seinem Schema entsprechend eher zu den Modi rechnen würden. Allerdings sind diese beiden Kategorien nicht sehr scharf geschieden. Im allgemeinen aber trifft Lockes Bestimmung der einfachen Ideen auch heute noch zu: er meint im wesentlichen damit einfache Bewusstseinsinhalte, die durch psychologische Analyse nicht weiter zerlegbar sind. Er weiss, dass für solche psychologische Bestimmung die physikalische Erkenntnis nicht in Betracht kommt, dass „schwarz" ebenso gut eine (einfache) Idee ist wie rot, obgleich sie physikalisch auf der Abwesenheit einer die Sinne rührenden Bewegung beruht.

Er giebt sogar eine Erklärung dafür von seiner atomistischen Theorie aus; II, 8, 4 sagt er: unsere Arten der Sinneswahrnehmung beruhen auf den Verschiedenheiten der Bewegung der animalen Geister; dann lässt sich denken, dass auch das Aufhören jeder Bewegung einen Unterschied machen und demgemäss eine Wahrnehmung hervorrufen wird. Ueberhaupt sind viele Feinheiten psychologischer Erkenntnis in ihm zu finden; so wenn er gelegentlich bemerkt, dass physikalisch die kleinsten Unterschiede in den Nüancen der Farben wohl besser zu bestimmen sind als durch die unmittelbare Sinneswahrnehmung.

Eigentlich sollte man nun meinen, eine einfache Empfindung könne nur auf einem Sinnesorgane beruhen, da ja die Bewusstseinsinhalte, die durch die einzelnen Sinne vermittelt werden, völlig verschieden sind. Aber da ihm die primären Qualitäten, wie Ausdehnung und Gestalt, als einfach und unzerlegbar gelten, und wir sie doch offenbar durch zwei Sinne, Auge und Tastsinn, erlangen, so kommt er zu der widersprechenden Behauptung, manche einfache Ideen beruhten auf mehreren Sinnen, ja auf Sensation und Reflexion zugleich. Er steht hier unter dem Banne der Tradition: schon im Altertum nahm man einen Gemeinsinn an, freilich oft in ganz anderer Bedeutung (Theaetet). Zweitens aber ist es eine einfache Folge seiner Auffassung der primären Qualitäten, die einfach wahrgenommen und dabei nicht im geringsten geändert werden; dann kann es allerdings gleichgiltig sein, welche Sinne daran beteiligt sind. Locke weicht hier etwas von seinem psychologischen Standpunkte ab; er kann hier nur die Ausdehnung und Gestalt meinen, wie sie objektiv an den Dingen selbst vorhanden ist; als Idee aber müsste sie für ihn aus den einfachen Ideen der Gesichts- und Tastwahrnehmung zusammengesetzt sein.

Als Ideen, die auf Sensation und Reflexion zugleich beruhen, erscheinen neben Lust und Unlust: Existenz und Einheit, Kraft und Succession (II, 7). An anderen Stellen aber scheint es, dass Locke sowohl Kraft wie Zeitfolge aus der Reflexion allein ableiten möchte; in Betreff der Kraft wird diese Annahme allerdings wieder zurückgenommen durch die oben gegebene Bemerkung über Newton (L. 467). Aber für die Zeitfolge erscheint eine seltsame und doch charakteristische Begründung ihres reinen Ursprunges aus der Reflexion, z. B.

II, 14, 6 u. a.: Wir nehmen die Aufeinanderfolge der Ideen in unserer Seele wahr und die der Vorgänge an den Dingen, letztere aber nur soweit sie Ideen in unserer Seele hervorrufen: also stammt die Idee der Zeitfolge aus der Beobachtung unserer Seele, der Reflexion. Locke sieht nicht, dass auf solchem Wege alle Ideen zu „ideas of reflexion" gemacht werden könnten; solche gelegentlichen Auslassungen aber zeigen, wie nahe seinem psychologischen Denken ein Standpunkt wie der Berkeleys ist. — Das angeführte Kapitel giebt sonst wieder interessante Beobachtungen über die Unstimmigkeit von äusserem Vorgang und der durch ihn in unserer Seele hervorgerufenen Idee.

Aus Descartes' Dreiteilung der Ideen ist bei Locke durch Beseitigung der ideae innatae eine Zweiteilung geworden; der Unterschied aber der ideae adventitiae und der ideae a nobis ipsis factae wird beibehalten in dem Gegensatze der „simple ideas" und der daraus abgeleiteten Vorstellungen. In der Wahrnehmung der ersteren soll die Seele völlig passiv sein; sie zeigt aber eigne Thätigkeit, indem sie aus diesem Wahrnehmungsmaterial alle übrigen Ideen bildet. Und das geschieht hauptsächlich auf drei Weisen:

1. Die Seele vereinigt mehrere einfache Ideen in eine zusammengesetzte, so entstehen alle komplexen Ideen.

2. Zwei Ideen werden zusammengebracht, so dass beide zugleich betrachtet werden, ohne aber in eine Idee zu verschmelzen: auf diesem Wege erlangt die Seele ihre Vorstellungen von Relationen.

3. Einige Ideen werden von allen andern, die sie im wirklichen Sein begleiten, durch Abstraktion getrennt, so kommen alle Allgemeinideen zustande.

II, 12, 3 aber werden zu den komplexen Ideen sowohl Modi und Substanzen wie auch Relationen gerechnet. Nur die abstrakten Ideen sind als solche nicht komplex; sie können vielmehr von einfachen wie von komplexen Ideen gebildet werden, indem man von örtlichen und zeitlichen Beziehungen und anderen Nebenideen absieht; aber nur als psychologische Erscheinung sind sie einheitliche Ideen, durch ihre Bedeutung gehen sie stets auf Arten, Bündel von Dingen. — Locke bestreitet hier die Lehre des Nominalismus, dass die abstrakte

Idee homo gleich homines ist; denn dann würde sie ja die Bedeutung des Plurals haben, und die Unterscheidung der Numeri wäre überflüssig (III, 3, 12).

Die Seele speichert nicht alle Ideen, die sie aus Sensation und Reflexion empfangen hat, im Gedächtnis auf; sie verfährt sparsamer in den meisten Fällen, indem sie die Einzelideen abstrahiert und nun als Muster für alle übrigen betrachtet, sofern diese gleichartig sind. So sind unsere meisten Ideen nur Musterbilder und wir benutzen sie, um alle Dinge damit zu bezeichnen, deren Ideen mit ihr übereinstimmen. Was freilich aus den Eindrücken wird, welche die zahllosen Einzelideen der Sensation und Reflexion in unserer Seele hervorbringen, erfahren wir nicht. Es hängt damit zusammen, dass Locke in einer erst später eingefügten Erörterung der Association, so viele treffende Bemerkungen sie enthält, die eigentliche Bedeutung dieser wichtigen Erscheinung verkennt; er wendet die richtige Scheidung von „connexion by kin“ und „connexion by chance and custom“ in eine solche von richtigen und falschen Ideenverknüpfungen und richtet dann sein Augenmerk lediglich auf die Bekämpfung der letzteren (II, 33, 5).

Locke braucht das Wort abstrakt in drei Bedeutungen: einmal erscheint es nach der alten grammatisch-logischen Auffassung im Gegensatz zu konkret: das Rote und das Rotsein; doch hat diese Fassung keine besondere Bedeutung für Lockes Denken.

Dann aber schwankt seine Theorie der Abstraktion zwischen zwei Meinungen. II, 11, 9 behauptet er, dass der Mensch eine Einzelidee, wie sie in seiner Seele vorhanden ist, nimmt, von ihr die unwichtigen Nebenideen ablöst und sie so zu einer repraesentativen macht. Nach III, 3, 7 aber bildet das Kind, das anfangs nur Einzelideen auffasst, sobald es bemerkt, dass diese in manchen Stücken übereinstimmen, neue (abstrakte) Ideen, welche nur das Gemeinsame der Einzelideen enthalten, und der Prozess ist abgeschlossen, sobald die neue Idee ihren Namen erhalten hat. Beide Auffassungen fliessen freilich meist durcheinander: es ist eben die überlieferte logische Auffassung, die er von psychologischer Seite aus zu verbessern sucht.

So aber wird es erklärlich, wie Locke dazu kommt, zwei

Substanzbegriffe von einander zu scheiden, neben der komplexen Idee der Substanz, die nichts als das allen Einzelideen von Substanzen Gemeinsame enthält, steht die abstrakte Idee der Substanz im allgemeinen.

Von der komplexen Idee der Substanz, die ja auch durch Abstraktion gewonnen wird, giebt Locke vor allem zwei Definitionen. II, 12, 6 heisst es: Die Ideen von Substanzen sind solche Verknüpfungen einfacher Ideen, wie sie gebraucht werden, um bestimmte einzelne durch sich selbst bestehende Dinge darzustellen, in denen die vorausgesetzte oder verworrene Idee der Substanz als solche jedesmal die erste und hauptsächliche ist.

II, 23, 1: Die Seele, durch Sinneswahrnehmung und Selbstbeobachtung mit einer grossen Zahl einfacher Ideen ausgestattet, nimmt wahr, dass eine gewisse Anzahl dieser einfachen Ideen beständig zusammengehn; man nimmt an, dass sie zu einem Dinge gehören, und da Worte der alltäglichen Auffassung angepasst sind und zu rascher Mitteilung gebraucht werden, so bezeichnet man diese Ideen, so in einem Subjekte vereinigt, mit einem Worte. Aus Unachtsamkeit sind wir dann geneigt, sie als eine einfache Idee anzusehen und zu gebrauchen, welche doch eine Verknüpfung von vielen ist; denn wir können uns nicht vorstellen, wie diese einfachen Ideen durch sich selbst zu bestehen vermögen, und gewöhnen uns daher ein Substrat anzunehmen, in dem sie sind (subsist), und aus dem sie herfliessen: das nennen wir dann Substanz. Daran schliesst sich die Definition der Substanz im allgemeinen. II, 23, 3: Wir haben überhaupt keinen andern Begriff von der reinen Substanz im allgemeinen, sondern nur eine Voraussetzung eines unbekannten Trägers solcher Eigenschaften, welche einfache Ideen in uns hervorzurufen vermögen.

Wenn ich aus der Einzelvorstellung einer Substanz erst die zeitlichen und räumlichen Beziehungen auslasse und auf diese Weise fortfahre, so fallen alle Eigenschaften schliesslich fort, und das unbestimmte Ding, die Substanz im allgemeinen, bleibt allein übrig. Auch Aristoteles hatte versucht auf diese Weise dem Wesen des Substrates näher zu kommen; aber er liess es beim Versuche bewenden, die Folgerungen schienen ihm zu bedenklich (siehe oben). Auch Locke ist sich an

manchen Stellen bewusst, dass dies Verfahren seine Bedenken hat; er tadelt es, dass man durch Abstraktion aus dem Begriff des „body“ zu dem von „matter“ weitergehe; so etwas wie „matter“ existiere in der Welt überhaupt nicht, es sei eine blosse Vorstellung. Sein Verfahren aber mit dem Substanzbegriff ist nicht besser: ist die Substanz im Allgemeinen, der Träger der Qualitäten, nur ein Gedankending: wie darf er dann versuchen, sie als das eigentlich existierende hinzustellen, durch das allein die unselbtändigen Qualitäten eine Art Dasein haben? Denn, so heisst es in der Definition und an vielen anderen Stellen, wir können uns nicht vorstellen, dass die Qualitäten selbständig existieren, also nehmen wir ein Ding an, in dem sie sind, auf dem sie beruhen. Was aber wissen wir von ihm: nicht was es ist, sondern nur was es thut, nämlich dass es existiert und die Qualitäten trägt.

Die Beziehung dieses Trägers zu den Qualitäten ist eine Relation.

Die Relationen entstehen nach Locke (II, 26) einmal, indem wir uns ein positives Ding vorstellen und etwas hinzudenken, was dem Dinge an sich betrachtet nicht zukommt; oder auch: eine Relation setzt stets zwei Dinge voraus, die als in Beziehung stehend angesehen werden. Daher kommen hier die Dinge nicht selbst in Betracht, sondern nur die von unsrer Seele geschaffene Verknüpfung, die daher nichts wirklich existierendes ist.

Sollen wir diesen Begriff auf unser Substanzproblem anwenden? Haben wir hier wirklich zwei Dinge, die wir durch eine Beziehung verknüpfen? Nein, wir haben eigentlich nur die Qualitäten. Aber, sagt Locke (L. 7), diese „simple ideas“ bringen mit sich die Voraussetzung eines Substrates, dem sie anhaften. Aber dann wären sie ja nicht simple ideas, sondern Accidenzen, mit einer Relation verbunden, also komplexe Ideen. Hier zeigt sich die Unzulänglichkeit des psychologischen Standpunktes für solch ein Problem. Wenn man in der Psychologie von einfachen Ideen oder Empfindungen spricht, so ist das nur eine Abstraktion; in der Wahrnehmung hat man niemals bloss die einfache Idee des Weissen, sondern man sieht stets „etwas Weisses“. Abstrahiere ich erst von diesem Dinglichen aller Wahnehmung, so werde ich von solchen Abstraktionen

aus, wie es einfache Bewusstseinsinhalte sind, niemals zu den Dingen kommen.

Vielleicht geschah es im Bewusstsein einer gewissen Unsicherheit, dass Locke im Essay auf die Relation im Substanzbegriff nicht näher eingegangen ist: er wäre in Gefahr gekommen, den Unterschied zwischen Substanz und Relation zu verwischen. Der Bischof von Worcester hatte somit einigermassen Recht zu behaupten, Locke habe den Glauben an die Existenz der Substanzen erschüttert, er habe den Substanzbegriff aus der Welt geschafft, wenn er die Existenz der Substanz selbst, des Trägers, nur auf eine so unsichere Annahme gründe.

Locke sieht sich daher gezwungen, einige Zugeständnisse zu machen. Er erklärt, dass er die Berechtigung der Vorstellung von der Substanz gar nicht bezweifle. Sein Angriff gehe nicht auf die Existenz der Substanzen, sondern nur auf die herkömmliche Idee der Substanz. Die Existenz der Dinge in der Welt aber hänge nicht von unsern Ideen ab, und er könne nicht eher am Sein der Substanzen zweifeln als an der eignen Existenz (L. 18). Aber er muss dabei bleiben, dass die Substanzidee nicht aus der Sensation oder Reflexion stammt, dass sie jedoch auf berechtigte Gründe hin von der Seele gebildet werde. Berechtigt indessen würden die Gründe nur sein, wenn der Relation, die unsre Seele bildet, auch in den Dingen ein Wirkliches entspräche; das heisst aber die Existenz der Substanz voraussetzen, die bewiesen werden sollte.

Von psychologischem Standpunkte aus aber müssen wir Locke danken, dass er zuerst unternahm den Substanzbegriff zu zergliedern und das Wesen der Inhaerenz näher zu beleuchten. Er hätte jedoch nicht zugleich auch metaphysische Folgerungen daraus ziehen sollen und noch dazu in so unzulänglicher Weise, dass sowohl seine Psychologie als auch seine Metaphysik in Misskredit kamen.

Er fragt mit Recht: was ist denn das Subjekt der Inhaerenz, dieser Träger der Qualitäten, der bisher als das leichtbegreiflichste und selbstverständlichste Ding auf der Welt betrachtet wurde? Und er findet, dass wir gar keine Vorstellung von ihm haben, als die dunkle relative Idee des Tragens. Aber nun kommt ihm seine atomistische Wahrnehmungstheorie in die Quere. Anstatt darüber nachzudenken, welche Not-

wendigkeit in der Seele liegt, solch eine Annahme in jeder Substanzvorstellung zu machen, bemüht er sich immer wieder ein wirklich existierendes Aequivalent für diesen Träger zu suchen, uneingedenk der eignen Behauptung, dass solch eine Abstraktion nur Gedankendinge giebt. Das Substrat ist ein Ding, das man nicht kennt, von dem man nur eine unbestimmte vage Idee hat — aber es liegt allen „powers and qualities" zu Grunde und bedingt durch seine Modifikationen und Aenderungen die der „powers and qualities" in den verschiedenen Arten von Wesen (L 25). Es ist die innere Konstitution — diese aber besteht nach seiner Meinung aus wenigen primären Qualitäten (siehe unten). So muss man fragen: ist diese innere Konstitution, dieser Komplex primärer Qualitäten nicht wieder an ein Substrat gebunden, haben wir damit nicht das Problem vielmehr verschoben als gelöst? Solch einen Einwurf glaubt Locke bei Worcester zu finden (L 82, 83). Er weist ihn einfach ab: die innere Konstitution ist eben die Substanz selbst, wie sie Gott geschaffen hat, sie fliesst nicht erst aus der Substanz her.

Mag man sich mit dieser dogmatischen Erklärung zufrieden geben: Lockes Ausdrucksweise fordert auch an andern Stellen solchen Zweifel heraus; so schon in der oben gegebenen ersten Definition des Substanzbegriffes. Hier erscheint unter den die Substanz im weiteren Sinne zusammensetzenden einfachen Ideen die der Substanz selbst als die erste und hauptsächliche; und es wird weiter ausgeführt, dass durch Hinzufügung von einfachen Ideen zu dieser Idee der Substanz die gewöhnlichen Substanzvorstellungen entstehen. Aber es ist doch gerade diese besondere Substanzidee — in der zweiten Definition —, durch welche man meint, dass die einfachen Ideen zusammengehalten werden. Sollte also diese Substanzidee nur eine der vielen einfachen Vorstellungen sein, die vereinigt und getragen werden, so würde eine neue Substanzidee nötig sein zur Vereinigung, und so fort ins Unendliche.

Auch in der Bedeutung, die Locke den Kräften für die Konstitution seines Substanzbegriffes beilegt, vermag ich keine Fortbildung des Problems zu erblicken, wie Zitscher dies in seiner Abhandlung: „Der Substanzbegriff bei Locke" (1889) thut. Wenn Locke auch behauptet, dass der bei weitem grösste Teil

der Qualitäten der Substanz auf Kräfte zurückführe, so geht er doch damit über die schon im Atomismus Demokrits enthaltenen Anschauungen nicht hinaus. Auch bestehen ja diese Kräfte schliesslich in nichts als den primären Qualitäten; oder fasst man sie nach andern Stellen als nicht weiter erklärbare Fähigkeiten, vermöge jener primären Qualitäten Veränderungen hervorzurufen, so bleiben sie doch immer an der Substanz haften, so gut wie irgendwelche Eigenschaften. Die Inhaerenzbeziehung aber, das Wesentliche am Substanzbegriff, bleibt so dunkel wie zuvor, ob man sich nun Eigenschaften oder Kräfte inhaerierend denkt.

Körperliche und geistige Substanzen, sagt Locke II, 23, 15, sind uns in gleich deutlicher und klarer Vorstellung gegeben, oder was dasselbe sagt, gleich unklar. Denn der wichtigste Bestandteil unserer Substanzidee, die des Trägers, ist in beiden hoffnungslos unklar und unbestimmt. Sie ist aber im Grunde auch für Locke dieselbe für Körper und Seelen. II, 12, 6 heisst es: wenn wir zu Substanz die einfachen Ideen einer gewissen weissen Farbe mit gewissen Graden von Gewicht u. a. hinzufügen, so erhalten wir die Vorstellung von Blei; Denken und Urteilen, zu Substanz gefügt, macht die gemeine Idee von Mensch aus. Aber auch die Folgerung liegt ihm nicht fern, dass nicht nur die Idee, sondern auch die Substanz selbst in Wirklichkeit dieselbe ist; und charakteristischer Weise erörtert er dabei nur die Möglichkeit, dass sie dann etwas materielles sei. Gott kann auch der Materie Kraft zu denken gegeben haben. — Warum kann Gott nicht auch der seelischen Substanz die Fähigkeit gegeben haben, die Ideen der Ausdehnung, der Farbe u. s. w. zu erwecken? Die an Locke anknüpfende Aufklärungsphilosophie mit ihrem Materialismus zeigt, dass auch hier der Bischof von Worcester die aus Lockes Essay drohende Gefahr richtig erkannt hatte.

Aber auch in den übrigen Bestandteilen sind Körper und Seele gleich schwer zu begreifen. Existenz, Dauer und Beweglichkeit sind beiden gemeinsam. Dagegen ist dem Körper eigentümlich die Cohaesion solider und daher trennbarer Teile sowie die Kraft Bewegung durch Stoss mitzuteilen (II, 23, 17). Das sieht zunächst etwas seltsam aus. Aber man muss wissen, dass Locke eine neue Definition für Ausdehnung gefunden hat,

aus der man den Gegensatz zu Descartes leicht herausmerkt. II, 5, 5 heisst es: die Ausdehnung des Körpers ist die Cohaesion oder Kontinuität solider, trennbarer, beweglicher Teile; die Ausdehnung des Raumes ist die Kontinuität unsolider, untrennbarer, unbeweglicher Teile. Ob man im ersten Begriff streng genommen von Kontinuität sprechen kann, da ja für Locke der Körper aus Atomen besteht, also leere Zwischenräume hat, wollen wir dahingestellt sein lassen. Es bleibt aber auch sonst eine unklare Ausdrucksweise: die Ausdehnung des Körpers ist ein Merkmal des Körpers, das als Merkmal auch im Begriff des Raumes enthalten sein muss, wenn man es von diesem aussagen will; es darf also nichts körperliches an sich haben, sofern man nicht dem Raume auch eine gewisse Körperlichkeit zusprechen will — und gerade das Gegenteil ist doch die Absicht Lockes. Immerhin ist bemerkenswert, dass Locke den Versuch macht, eine nähere Bestimmung der Ausdehnung zu versuchen, sie mehr als räumliche Beziehung, in der wir die Dinge finden, denn als etwas für sich existierendes zu fassen.

Die Cohaesion nun, sagt Locke mit Recht in den folgenden Ausführungen (II, 23, 23—27), ist uns völlig unbegreiflich. Sie auf den Druck eines umgebenden Mediums zurückzuführen, ist unmöglich; denn dann müssten alle Körper in der Richtung jeder durch sie gelegten Ebene auseinanderzuschieben sein, da der äussere Druck sich für jede solcher Richtungen aufheben würde. Und selbst wenn man den Ungedanken einer unendlichen Materie annähme, wo sich immer eine Druckschicht um die andere legt: wir wüssten doch nicht, was die pressenden Medien selbst zusammenhält.

Ebenso unfassbar ist es, dass ein Körper durch Stoss Bewegung mitteilen kann. Wir können es uns nicht anders vorstellen, als dass die Bewegung den einen Körper verlässt und zu dem andern übergeht; und das ist für uns genau so dunkel und unbegreiflich, wie dass unsre Seelen fähig sind unsre Körper durch blosse Gedanken in Bewegung zu setzen oder anzuhalten (II, 23, 28). Denn dies Vermögen und die daraus folgende Freiheit sind neben dem Denken die charakteristischen Merkmale der seelischen Substanz (II, 23, 18). — Auf Lockes eigentümliche Auffassung des Willens (er will die Freiheit

retten, spricht sie aber dem Willen ab, da man eine Kraft nicht einer andern Kraft zuschreiben könne), brauchen wir für unser Problem nicht näher einzugehen. Es sei nur vorläufig darauf hingewiesen, dass in diesen Bestimmungen über die Substanz und ihre Eigenschaften, über die Unerkennbarkeit des Wesens beider ein zweiter grundsätzlicher Fortschritt Lockes über den Rationalismus Descartes' hinaus zu erblicken ist.

Aller Inhalt unsrer Vorstellungen aber geht auf Sensation und Reflexion zurück; auch die Idee Gottes, der unendlichen Substanz, lässt sich so ableiten. Sie ist nicht mehr und nicht weniger angeboren als irgend eine andere, so dass, was Geil in seinem Aufsatze: „Die Gottesidee bei Locke und dessen Gottesbeweis“ [1]) sagt, wohl nicht recht trifft. Wir finden Gott durch Nachdenken, d. h. wir erschliessen seine Existenz aus der Zweckmässigkeit und Herrlichkeit der Natur (I, 4). Analysieren wir aber die Vorstellung, die wir uns von ihm machen, so finden wir nichts als ins Unendliche erweiterte einfache Ideen; denn es ist Unendlichkeit zu unseren Vorstellungen der Existenz, Kraft, des Wissens hinzugefügt, welche die komplexe Idee ausmachen, durch die wir uns, so gut wir können, das höchste Wesen vorstellen. Zu den aus der Erfahrung stammenden einfachen Ideen kommt nichts hinzu als die Fähigkeit unserer Seele, ihre Vorstellungen zu erweitern. Es ist eben der allgemeine Missstand bei Locke, dass er aus dieser Fähigkeit der Seele, komplexe Vorstellungen zu bilden, nichts Rechtes zu machen weiss. Wie wir noch sehen werden, geht hierin eine gewisse Unsicherheit durch all seine Darlegungen hindurch. So nahe es liegt, dabei an Kants Synthesis zu denken, Locke ist zu sehr Empirist, als dass er sich mit einer solchen Lösung befreundet haben würde.

Freilich ist die unendliche Erweiterung für die Gottesidee nur ein Auskunftsmittel und zwar ein schlechtes. Hundert Mal drängt ihn sein frommer Sinn zu erklären, dass wir Gott nicht nach unsern Fähigkeiten messen dürfen. Selbst bei den Geistern, sagt er II, 23, 36 im Widerspruch mit sich selbst, müssen wir Kräfte voraussetzen, von denen wir gar keine Idee haben, da

---

[1]) Archiv für Geschichte der Philosophie. Bd. III. 1890.

sie ihre Gedanken mitteilen, ohne Worte zu gebrauchen. Man muss zur Erklärung heranziehen, was Locke oft genug wiederholt hat, dass die Dinge nicht von unsern Ideen abhängen. Wir sind eben mit unsern Vorstellungen in enge Grenzen gebannt, wie in unserm ganzen Dasein überhaupt (II, 23, 12); deshalb dürfen wir nicht annehmen, das Wesen der Dinge selbst in adaequaten Vorstellungen fassen zu können. Es liegt ja auch bei der Unendlichkeit nicht anders. Es ist an sich schon ungenau, ja eigentlich unrichtig, wenn man Unendlichkeit noch andern Ideen zuschreibt als dem Raum und der Zeit; denn nur Dinge, die Teile haben, sind der Vergrösserung durch Zusatz von Teilen fähig (II, 17, 6). Aber selbst ein unendlicher Raum ist positiv undenkbar. Nur die Unendlichkeit des Raumes ist eine Vorstellung, und zwar eine negative; denn wir kommen nur dadurch zur Idee der Unendlichkeit, dass wir niemals eine bestimmte Grösse denken können, die nicht als Teil einer grössern vorgestellt werden müsste. Locke streift hier an die Antinomieen der Unendlichkeit (II, 17, 7 u. 13 u. a.). Es ist daher eigentlich unmöglich Gott als unendlich zu denken. So wie wir ihn denken, wird er endlich gedacht; nur haben wir das Bewusstsein, dass er nicht endlich sein kann.

Die tiefe, dem religiösen Bewusstsein entstammende Auffassung aber, die auch bei Descartes durch den Rationalismus nur verdunkelt wurde, dass unsere menschliche Schwäche und Beschränktheit nach der Ergänzung durch die Unbeschränktheit lechzt, oder dass wir uns unsrer Endlichkeit nur bewusst werden durch den Gegenwurf der Unendlichkeit, die liegt Locke meilenfern. Kaum dass man etwas davon in seiner verflachenden Ableitung der Ethik durchblitzen sieht: Gott in seiner unendlichen Kraft, Weisheit und Güte gesetzt, Ich in meiner Schwäche, folgt, dass ich ihn verehren muss u. s. w.

Eine sehr charakteristische Folgerung aus seiner Substanzenlehre zieht Locke im 24. Kapitel des zweiten Buches: wir haben auch kollektive Ideen von Substanzen. Er drückt sich vorsichtig aus und spricht nicht von kollektiven Substanzen selbst; denn sie bleiben doch aus vielen Einzelsubstanzen zusammengesetzt. Aber unsre Ideen von ihnen sind nicht weniger einheitlich als die von Einzelsubstanzen. Dieselbe Kraft der Seele, welche die einfachen Ideen in eine Substanz vereinigt,

fügt auch die kollektiven Ideen eines Heeres, einer Flotte zusammen, und diese werden dann genau so als eine Einheit betrachtet wie ein Schiff oder ein Atom. Da Schiff demgemäss eine Einzelsubstanz ist, so ist einigermassen deutlich, warum in § 3 unter „artificial things" nicht wirklich Kunstwerke der Menschenhand, sondern des menschlichen Geistes verstanden werden: Heer, Universum, also dasselbe wie unter den kollektiven Ideen; die Ausführung ist daher nicht sehr genau.

IV.

Die Anschauungen, die Locke im 23. Kapitel des zweiten Buches über den Substanzbegriff entwickelt, passen noch verhältnismässig gut zu seinem psychologischen Schema. Im Verfolg seiner weiteren Untersuchungen aber verwickelten sich die Dinge immer mehr, bis er sich veranlasst sah, ein ganzes Buch den Schwierigkeiten zu widmen, die in der Beziehung der Substanz auf Namen und Wesenheit (essentia) überliefert waren.

Locke unterscheidet bei all diesen Erörterungen nur zwischen einfachen Ideen, gemischten Modi und Substanzen; die Relationen nimmt er einfach in die gemischten Modi hinein (III, 4, 1). Aber je mehr sich ihm selbst das Substanzproblem gestaltet, um so mehr wird diese Scheidung zu einer Zweiteilung, zu dem Gegensatz von Substanzen einerseits und den nicht selbständig existierenden Modi und Ideen andrerseits.

Die Modi hatte Locke von vornherein in einfache und gemischte geteilt. Modi nämlich sind solche komplexe Ideen, welche in sich nicht die Annahme enthalten, dass sie durch sich selbst bestehn; sie werden vielmehr als Dependenzen oder Affektionen von Substanzen betrachtet (II, 12, 4). Einfache Modi nun sind blosse Variationen oder andersartige Kombinationen von einfachen Ideen, ohne Beimischung einer zweiten; dahin gehören z. B. die Zahlen als Summen der Einheit, oder die verschiedenen Nüancen der Farben (II, 18, 4). Gemischte Modi sind aus einfachen Ideen verschiedener Art zusammengesetzt; z. B. Schönheit ist eine gewisse Komposition von Farbe und Gestalt, welche Lust im Beschauer erweckt. Nach solchen Bestimmungen ist es natürlich oft unmöglich zu entscheiden, was Modus, was Relation, ja was einfache Idee ist.

Dass die „simple modes", z. B. die Farbennüancen, meist einfache Ideen sein müssten, liegt auf der Hand.

Aber um solche Kleinigkeiten kümmert sich Locke eben nicht. Er will vor allen Dingen den Unterschied unsrer Substanzideen von allen andern klarlegen, mögen diese sonst verschieden sein wie sie wollen.

Als wesentlich für die Modi im Gegensatz zu den Substanzen erscheint ihm, dass sie zwar auch von der Seele gebildet werden, aber frei, nicht nach Mustern, die von der Natur dargeboten sind; und dafür hat er zwei Gründe: einmal können wir Modi bilden, z. B. den abstrakten Begriff eines Vorganges — denn abstrakt sind ihm die Modi alle —, ehe der Vorgang selbst in der Natur existiert. Er kommt später (III, 6, 44—45) noch ausführlicher darauf zurück und giebt als Beispiel Adams erste Idee der Eifersucht Lamechs, wo Lamech in Wirklichkeit gar nicht eifersüchtig war. Bedeutete aber für Adam, als er sich Lamechs Eifersucht vorstellte, diese Vorstellung nur, dass er solche Idee in seinem Geiste hatte? Bezeichnete diese Vorstellung nicht etwas Wirkliches für ihn? Oder sind Vorgänge weniger wirklich als Substanzen? Das ist im Grunde Lockes Meinung, wenn er auch stets nur die Ideen beider vergleicht (III, 5, 6). Aber als Ideen beziehen sich die von Vorgängen genau wie die von Substanzen auf etwas Wirkliches. Ausserdem erkennt er ja an, dass die Eifersucht wirklich in der Natur vorkommen kann, wenn auch im angegebenen Falle erst nach der Idee.

Ganz haltlos erscheint es, wenn Locke behauptet, unserer komplexen Idee, dem gemischten Modus, von Vatermord könne unter Umständen in der Wirklichkeit nichts weiter als ein Flintenschuss entsprechen. Solche Meinung ist nur möglich bei einem unwillkürlichen Hinneigen zum Sensualismus, und bei einer ständigen Unklarheit über den Unterschied der Idee (d. h. meist der abstrakten) und der Wahrnehmungsvorstellung, dem wahrgenommenen Gegenstande. Warum soll man nicht auch eine Wahrnehmungsvorstellung von einem gemischten Modus so gut haben wie von einer Substanz: auch nicht alles, was in unsrer Idee der Substanz steckt, kann sinnlich wahrgenommen werden; der Träger, das eigentlich Substanzielle, geht ja nach Locke weder auf Sensation noch auf Reflexion

zurück (I, 4, 18 u. a.); er muss erschlossen werden. Und doch nehmen wir Substanzen wahr, ja solche existieren in Wirklichkeit, ja grade dieser erschlossne Träger ist das eigentlich Existierende. Bei den gemischten Modi dieser Art aber stehen uns (logisch gefasst) Analogieschlüsse zu gebote: zu den Ausdrucksbewegungen ergänzen wir die seelischen Inhalte als wirklich existierend.

Aber Locke möchte dem eigentlichen Unterschied von Substanz und Modus aus dem Wege gehn, dass bei Substanzen die Eigenschaften als immanent aufgefasst werden, die Modi aber selbst inhaerieren — die Immanenz ist ihm psychologisch unbegreiflich, daher unsympathisch; er möchte sie am liebsten beseitigen.

So widerspricht er im zweiten Grunde, den er für seine Bestimmung der Modi anführt, eigentlich dem, was er beweisen will, nämlich dass die Modi nicht nach Mustern in der Natur hergestellt werden. III, 5, 6 heisst es: die Seele bildet willkürlich diese komplexen Ideen und macht sie zur Wesenheit gewisser Arten, ohne sich nach irgend welcher Verbindung zu richten, die sie in der Natur haben. Also, was der Natur nicht entnommen wird, sind nicht sowohl die komplexen Ideen überhaupt, sondern nur ihre Verbindung; ja auch Verbindungen solcher giebt's in der Natur, aber man kümmert sich nicht darum: Welche festere Verknüpfung hat in der Natur die Idee eines Menschen als die eines Schafes mit Töten? So vereinigt die Seele in den gemischten Modi willkürlich zu komplexen Ideen solche, die sie passend findet, während andre, die ebenso viel Verknüpfung in der Natur haben, lose gelassen werden, weil sie einen einheitlichen Namen nicht brauchen. Und III, 5, 7: Obgleich diese komplexen Ideen nicht immer von der Natur abgenommen werden, so werden sie doch immer dem Zwecke angepasst, zu welchem abstrakte Ideen gebildet werden. Sie sind stets für die Bequemlichkeit der Mitteilung gemacht, die das Hauptziel der Sprache ist.

Also eine Verknüpfung in der Natur ist schon da, aber sie kommt nicht in Betracht; aus Gründen der Zweckmässigkeit wählt der Mensch einige Komplexe aus und belegt sie mit Namen, und darin besteht dann ihre Verbindung.

Das ist nun aber kein artbildendes Merkmal für diese

komplexen Ideen im Gegensatz zu den Substanzideen, sondern im Gegensatz zu andern ähnlichen komplexen Ideen, wie z. B. dem Töten eines Schafes, die nur nicht wichtig genug sind für den Menschen, um sie mit einem einzigen Namen zu bezeichnen. Denn warum das Schafschlachten nicht ebenso gut eine Idee sein soll wie das Menschentöten, ist ja für Locke selbst unerfindbar; beiden aber kommt das sie von den Substanzen unterscheidende Merkmale zu, das III, 5, 6 am Schluss schüchtern eingeschoben ist: dass diese Ideen nicht auf die wirkliche Existenz von Dingen bezogen werden, d. h. eben dass sie keine Substanzen sind.

Indes, nur das Menschentöten, Mord ist für Locke ein Modus, nicht aber das Schafschlachten. Dass damit thatsächlich nur eine sprachliche Bestimmung gegeben ist, zeigt sich ganz deutlich III, 5, 8, wo Locke als Stütze für seine Meinung die untübersetzbaren Ausdrücke der einzelnen Sprachen anführt. Denn wenn ich auch in meiner Sprache kein Wort, keinen Einzelausdruck für einen komplexen Modus der Lateiner etwa habe, so muss ich doch wohl, um mir dieses Mangels bewusst zu werden, die Bedeutung des lateinischen Wortes als eine Idee haben, die, weil sie etwas Einheitliches bezeichnet, auch einen Einzelnamen verlangt.

Ganz sicher aber hat sich Locke mit seiner Unterscheidung von Modus und Substanz nicht gefühlt. Es ist bezeichnend für sein eigentümliches Schwanken hinsichtlich des Substanzbegriffs: Dem überlieferten an sich bestehenden Dinge mit inhaerierenden Eigenschaften will er auf den Leib rücken; jedoch psychologisch gefasst, wie es ihm das allein Richtige scheint, droht sich das Ding zu verflüchtigen; davor aber erschrickt er und sucht nun auf alle mögliche Weise Merkmale, die einen bessern Halt geben möchten. Auch die Eigenschaften der Substanzen zeigen nach Locke keine notwendige Verknüpfung; was ist also der Unterschied von den gemischten Modi? Die einen werden willkürlich gebildet, die andern nicht! Aber was ist dies Willkürliche im Grunde: nichts als willkürliche Namengebung — aber auch die Substanzen werden willkürlich benannt, denn nicht alle haben spezifische Namen; andrerseits aber entspricht auch den gemischten Modi etwas Wirkliches in der Natur; und endlich giebt es auch reine

Einbildungsideen von Substanzen, denen in der Natur nichts Wirkliches entspricht.

So sieht sich Locke schlieslich doch gezwungen, den Begriff des selbständig Existierenden, des Inhaerenzsubjektes für die Substanz zu verwenden, um sie von den gemischten Modi zu unterscheiden — freilich nur um ihn gleich wieder abzuleugnen.

Wir kommen hier zu dem, was Locke in der schon oben gegebenen Stelle (III, 5, 16) als den allgemeinen Fehler bezeichnet, den er vor allem blosslegen möchte: die falsche Auffassung der Essenz, kurz gesagt, die Behauptung, dass wirkliche Existenz zuerst und hauptsächlich dem zukomme, was die Wesenheit der einzelnen Substanzen ausmache, oder dass die Gattung und Art neben dem Individuellen existiere.

Aus Platonisch-Aristotelischen Gedanken entwickelt war diese Lehre im Mittelalter aufs festeste mit christlichen Dogmen verschmolzen, und der Angriff des Bischofs von Worcester, den sich Locke durch einen Essay zuzog, geht wesentlich auf die neue Substanzenlehre, die das Dogma von der Trinität zu untergraben schien.

Wie sollten drei Personen, drei Substanzen ein und dieselbe Wesenheit ausmachen, ein und dieselbe Natur haben, wenn die wirkliche Wesenheit allein in der Einzelperson, der einzelnen Substanz lag? —

III, 3, 11 sagt Locke: Allgemeinheit gehört nicht den Dingen selbst, welche alle einzeln in ihrer Existenz sind; sogar die Wörter und Ideen, die in ihrer Bedeutung allgemein sind, sind an sich selbst Einzeldinge. Allgemein und Universal sind Erfindungen und Geschöpfe des Verstandes, zum eigenen Gebrauche gemacht, und betreffen nur Zeichen: Wörter oder Ideen.

Wie solche Allgemeinideen gebildet werden, haben wir oben gesehen. Ihre Allgemeinheit besteht in nichts als der Fähigkeit, welche ihnen der Verstand giebt, viele Einzeldinge zu bezeichnen oder zu vertreten. Ihre Bedeutung ist eine Beziehung, die ihnen der menschliche Geist giebt.

Die eigentliche Bedeutung der Idee wird also von uns zur Idee selbst hinzugefügt. Die Idee als solche ist zunächst nur eine „Erscheinung in der Seele", ein Bewusstseinsvorgang. Aber ist damit irgendwie das Wesen einer Idee, also hier einer

Allgemeinidee charakterisiert, der Inhalt unsres Bewusstseins, den wir etwa haben, wenn wir uns z. B. einen Baum vorstellen?

Zu solchen Seltsamkeiten führt Locke seine mechanische Weise, unsre Begriffe zu zergliedern nach dem Schema von Sensation und Reflexion mit ihren einfachen Ideen: was dabei übrig bleibt, wird als höchst verdächtig behandelt. Er betrachtet das Bewusstsein wie einen Körper der Aussenwelt, dem er sich in der Reflexion gegenüber befindet, während doch der Inhalt des Bewusstseins uns im Bewusstsein selbst gegeben ist.

Und ähnliche Dinge finden sich überall in seiner Psychologie oder Erkenntnistheorie, wenn man so will, und haben ihm im Gegensatz zu begeisterten Lobeserhebungen auch oft genug das Urteil eingebracht, er habe seine Theorie nicht ordentlich durchgedacht und sei überhaupt mehr ein Gelegenheitsphilosoph. Seine Stärke liegt eben nicht in solchen schliesslich auf‚Erkenntnistheorie hinauslaufenden Untersuchungen, und man wird mit mehr Recht sagen können, diese Dinge sind ihm nicht das Hauptproblem. Alle diese Erörterungen sind nur Mittel zum Zweck und zielen schliesslich alle auf die Substanzfrage ab.

Seine Theorie der Abstraktion weist Widersprüche genug auf; aber in Bezug auf Allgemeinvorstellungen von Substanzen hat er das Wesentliche sicher erfasst und trägt es nun nach seiner Art in unendlichen Variationen vor.

Locke behandelt die Frage etwas zu sehr im allgemeinen, so dass er dem Bischof manche Blösse giebt. Der Unterschied von abstrakten Einzel- und Allgemeinvorstellungen wird von ihm nicht beachtet. III, 6, 1 heisst es: „General terms“ bezeichnen komplexe Ideen, mit denen mehrere Einzelsubstanzen übereinstimmen oder übereinstimmen könnten. Auch wenn es nur eine Sonne gäbe: unsere abstrakte Idee davon würde so gut eine Art bezeichnen, als wenn es viele Sonnen gäbe. Unsere Allgemeinwörter bezeichnen also nicht bloss ein Einzelding, aber auch nicht bloss eine Mehrheit von Dingen; denn sonst müsste Mensch und Menschen dasselbe bedeuten (III, 3, 12). Sie bezeichnen eine Art, indem sie für eine abstrakte Idee in der Seele stehen; und diese abstrakte Idee ist die Essenz der Art. Denn, so heisst es weiter, die Wesenheit einer Art besitzen ist das, wodurch ein jedes Ding zu dieser Art gehört; und die Uebereinstimmung mit der Idee, mit welcher der Name ver-

bunden ist, giebt ein Recht auf diesen Namen. Da nun zu-einer-Art-gehören und ein-Recht-auf-ihren-Namen-haben ganz dasselbe ist, so muss auch die-Wesenheit-einer-Art-besitzen und Uebereinstimmung-mit-der-Idee-haben dasselbe sein; daher ist Wesenheit und abstrakte Idee dasselbe. Der Beweis ist umständlich und im erläuternden Beispiel etwas anders angeordnet: Die Wesenheit eines Menschen haben = ein Mensch sein oder von der Art Mensch = ein Recht auf den Namen Mensch haben = übereinstimmen mit der abstrakten Idee, für welche der Name Mensch steht; also Wesenheit der Art = abstrakte Idee. Indes, so furchtbar die Sache aussieht, Locke ist selbst nicht der Meinung damit bewiesen zu haben, dass die wirkliche Wesenheit des Einzeldinges, die es zu diesem Einzeldinge macht, nichts andres als die abstrakte Idee sei; im Gegenteil, die abstrakte Idee ist nur diejenige Wesenheit der Art, vermöge deren wir die Einzeldinge in Arten ordnen. Dann aber ist der ganze Beweis unütz, denn das steht schon im ersten Satze als Erklärung, brauchte also nicht erst auf so komplizierte Weise erschlossen zu werden.

Lockes Meinung ist ja eben die, dass die wirkliche Wesenheit unbekannt ist, also nicht die Grundlage für die Einordnung der Einzeldinge in Arten sein kann.

Im übrigen ist der Beweis durchaus mangelhaft gebaut: es wird in mathematischer Weise als gleich gesetzt, was höchstens logisch aus einander folgt. Der formell richtige Schluss würde sein: Was die Wesenheit einer Art hat, muss in Uebereinstimmung mit der abstrakten Idee der Art stehn; und das würde für Locke entweder eine unmögliche Behauptung sein, wenn man die „real essence" meinte, oder wenn die „nominal essence", würde es nichts sagen, wäre es eine „trifling proposition", da er die nominale Essenz ja eben als die abstrakte Idee definiert.

Locke behält unbekümmert den Ausdruck „essence" bei — ähnlich war es bei den Qualitäten, die bei ihm zum grössten Teil und in einem Betracht alle gar keine Eigenschaften mehr sind. — Aber er scheidet eine reale und nominale Essenz, und zwar rein schematisch bei einfachen Ideen wie bei Modi und Substanzen. (III, 3, 15). Die reale Essenz ist die wirkliche innere, aber meist, in Substanzen, unbekannte Konstitution der

Dinge, von der ihre wahrnehmbaren Eigenschaften abhängen. Das ist, meint Locke, auch der ursprüngliche Sinn des Ausdruckes; der ist aber in den Schulen fast verloren gegangen, und man hat das Wort auf die künstliche Konstitution von Gattung und Art angewendet; d. h. so stellt sich's dar, wenn man Vernunft in den Sprachgebrauch der Schulen bringt; in Wirklichkeit hat die Scholastik beide Bedeutungen durch einander laufen lassen und eine wirkliche Konstitution der Arten der Dinge angenommen. Es ist klar, dass die Dinge in Arten geordnet werden, je nachdem sie mit unsern abstrakten Ideen übereinstimmen; die Essenz jeder Gattung oder Art ist also unsre abstrakte Idee.

Worcesters Polemik setzt an dem richtig erkannten schwachen Punkt in Lockes Darlegung an, dass die abstrakte Vorstellung unsrer Sonne auch eine Artvorstellung ist. Was Locke zunächst erwidert, trifft nicht recht: dass nämlich nur die nominale Essenz durch unsre abstrakte Idee gegeben sei, denn das sollte er ja eben gegen Worcester beweisen. Bezeichnet unsre abstrakte Vorstellung der Sonne wirklich eine Art, unter welche die einzeln existierenden Sonnen fallen, und giebt es doch nur eine wirklich existierende Sonne, welche also den ganzen Umfang der Art ausfüllt, so liegt allerdings der Schluss nahe, dass hier die Art selbst existiert, denn da sie durch keine Merkmale von der einzelnen Sonne geschieden ist, so ist sie ein und dasselbe mit ihr. Daher ist auch unsre abstrakte Idee der Sonne als Art und als Einzelding dieselbe.

Indessen, dieser Nebenpunkt wird bald verlassen, und der Streit wendet sich der Hauptfrage zu und gipfelt in der Behauptung des Bischofs (L 87): Es giebt etwas, das den Einzeldingen gemeinsam ist, was bewirkt, dass sie von einer Art sind: und wenn die Artunterschiede real sind, dann muss das, was sie von einer Art macht, nicht eine nominale sondern eine reale Essenz sein.

Locke erwidert einmal schon L 86: Wenn machen hier im Sinn von bewirkender Ursache gebraucht wäre, und ausserdem wahr wäre, dass die Essenz der Art das Einzelding macht, dann müsste allerdings diese Essenz Wirklichkeit besitzen über die einer blossen abstrakten Idee hinaus. Aber die wahre Meinung ist nur, dass, weil die Essenz der Art, d. h. die

Eigenschaften, welche der komplexen abstrakten Idee entsprechen, in den Einzeldingen gefunden werden, dies Veranlassung wird, ihnen den Namen der Art zu geben.

L 88: Die nominale Essenz reicht hin, die Einzeldinge in Arten zu unterscheiden; denn wollten wir die Einzeldinge nach ihren realen Essenzen unterscheiden und ordnen, dann dürfte es lange dauern, bis wir wirklich verschiedene Arten von Substanzen bekämen.

L 173 u. 174 aber deckt Locke die ganze Absurdität auf: Peter und Johann sind als Menschen von derselben Art, und als Individuen wohl zu unterscheiden, und zwar durch unsre Sinne hinsichtlich des verschiedenen Aussehens, des Ortes u. s. f. Aber das alles giebt doch nur die nominale Essenz, nicht die reale; und zu behaupten: „Abgesehen von diesem äusern Unterschied ist noch ein andrer zwischen ihnen als verschiedenen Individuen in derselben Natur" ist Unsinn und unverständlich. Erstens ist es ein Widerspruch, Peter und Jakob als verschieden zu setzen und doch alle Unterschiede aufzuheben (z. B. dass beide nicht am selben Orte sind). Weiter aber, nimmt man alle diese äusseren Unterschiede weg: worauf gründet sich dann die Unterscheidung? Darauf, dass sie zwar nicht unterscheidbar sind, aber doch als verschieden genommen werden müssen! Und das zu erklären, überlässt Locke dem Bischof.

Solche Annahme, dass die unbekannte reale Essenz die Artunterschiede macht, setzt eine bestimmte Anzahl dieser Essenzen voraus, denen gemäss die Natur alle Dinge macht (III, 3, 17). Sie wird widerlegt durch das Vorkommen von Missgeburten; denn es ist unmöglich, dass zwei Dinge, die durch Abstammung von einander an derselben realen Essenz teilnähmen, verschiedene Eigenschaften haben sollten, — nämlich unter der Voraussetzung, dass die Eigenschaften die notwendige Folgeerscheinung der Essenz sind.

Ueberhaupt aber ist die Annahme von unbekannten Essenzen, welche trotz unsrer Unkenntnis zu dem gemacht werden, was die Arten unterscheidet, völlig unnütz.

Der Unterschied von genus und differentia ist lediglich ein logischer und hat wenig Bedeutung; nur in Definitionen macht man Gebrauch davon, der Kürze wegen (III, 3, 10). Definieren kann man überhaupt nur die Namen komplexer Ideen (III, 4, 4);

denn definieren heisst die einfachen Ideen aufzählen, die in der Bedeutung des definierten Wortes enthalten sind. Anstatt nun solcher Aufzählung hat man sich gewöhnt, mehrere einfache Ideen unter eine allgemeinere, die nächst höhere Gattung (genus), zusammenzufassen, so dass dann bei der Definition ausser dem genus nur noch das artbildende Merkmal (differentia) anzugeben bleibt. Da aber die Sprachen nicht immer so logisch gebaut sind, dass jeder Ausdruck durch zwei andre erklärt werden kann, so hat sich die Regel von genus und differentia in der Erfahrung wenig bewährt.

Locke fährt III, 3, 19 fort: Wenn man sagt, dass Essenzen unerzeugbar und unzerstörbar sind, so ist das nur ein weitrer Grund dafür, dass die abstrakten Ideen Essenzen sind. Nicht die Einzeldinge, wie sie Gott geschaffen hat, sind unzerstörbar, denn das Geschaffene kann vom Schöpfer stets verändert oder vernichtet werden. Aber die Essenzen als die Ideen in unserm Geiste gefasst, nimmt man an, bleiben immer dieselben, welchen Veränderungen auch die Einzelsubstanzen unterworfen sind.

Unter den Beispielen, die Locke anführt, fällt eins auf: Gäbe es, sagt er, nirgends auf der Welt einen Kreis (wie vielleicht diese Figur nirgends genau ausgeprägt vorkommt), die Idee, mit diesem Namen verbunden, würde doch nicht aufhören zu sein, was sie ist. Es liegt hier die alte Schwierigkeit vor: der Kreis ist ein Modus; also entspricht ihm in der Natur eigentlich nichts; die Berufung darauf ist daher unangebracht. Der wirklich in der Natur vorkommende Kreis kann ja überhaupt keine reale Essenz haben; denn die reale Essenz des Kreises fällt mit der nominalen zusammen. III, 3, 18 heisst es ausdrücklich: die realen und nominalen Essenzen von einfachen Ideen und von Modi sind dieselben. Die Figur, d. h. die Idee eines Dreiecks ist zugleich seine eigentliche Wesenheit, aus der alle seine Eigenschaften herfliessen.

Anders aber steht's bei den Substanzen: die wirkliche Wesenheit, die Konstitution ihrer unsichtbaren Teile, von welcher ihre Eigenschaften abhängen, ist uns unbekannt. Aber doch sind es diese Eigenschaften, welche sie zur einzelnen Art bestimmen. Daher fallen hier reale und nominale Essenz auseinander. Die reale Essenz der Substanzen ist die besondere

Konstitution, die jedes Ding in sich hat, ohne jede Beziehung zu irgend einem andern Dinge ausser ihm (III, 6, 6).

Aber der Name „wesentlich" führt Locke zu weiteren Behauptungen. Er fragt mit Recht: wie kann irgend etwas für ein einzeln existierendes bestimmtes Ding wesentlich sein? Kann man sagen, dass einem Stück Metall, das sonst die Eigenschaften des Eisens hat, nur dass es nicht magnetisch ist, etwas Wesentliches fehlt? Es wäre doch absurd zu fragen, ob einem wirklich existierenden Dinge etwas ihm Wesentliches fehle! (III, 6, 5.)

Es ist also offenbar, dass wesentlich nur in Bezug auf Arten gesagt werden kann. Wir kennen die realen Essenzen nicht, aber immer sind sie mit den Arten verbunden durch die nominalen Essenzen, als deren Grundlage und Ursache sie vorausgesetzt werden (III, 6, 6). Essenz auch in diesem Sinne bezieht sich auf eine Art.

So wird hier Locke auf Umwegen deutlich, dass er, indem er den Träger gleich der inneren Konstitution, gleich der realen Essenz setzte, das Problem nur verschoben hatte. Er ist sich hier des Widerspruchs bewusst, in den ihn seine Scheidung von realer und nominaler Essenz verwickelt, dass er eigentlich über die nominale Essenz, den Komplex von Qualitäten nicht hinauskommt. Aber er geht nicht weiter darauf ein; die eigentliche reale Essenz, das wirkliche Wesen der Dinge ist ihm kein Problem, er will nur eine psychologische Analyse unsrer Vorstellung davon geben.

Nachdem Locke den überlieferten Wirrwarr von genera und species beseitigt hat, kann er nunmehr positiv fragen: welches ist die Grundlage für unsre Substanzidee, wie kommt es eigentlich, dass wir sie von den Modi unterscheiden?

Auch die nominalen Essenzen der Substanzen werden durch unsre Seele gebildet, aber nicht so willkürlich wie die der gemischten Modi. Denn erstens, heisst es III, 6, 28, haben die Ideen, aus denen eine nominale Essenz besteht, solch eine Vereinigung, dass sie nur eine Idee ausmachen, wie zusammengesetzt auch immer; zweitens, diese so geeinte Idee ist genau dieselbe, sonst würde sie nicht eine Essenz ausmachen. In den komplexen Substanzvorstellungen nun verbindet die Seele

keine Ideen, die nicht als in der Natur vereinigt gedacht werden — es sei denn, dass man seinen Kopf mit Hirngespinsten füllen will, während in gemischten Modis, wie Locke sich vorsichtig III, 5, 12 ausdrückt, wenigstens bei dem beträchtlichsten Teile derselben, den „moral beings" die ursprünglichen Muster als in der Seele vorhanden betrachtet werden. Hier spricht sich die oben bemerkte Unsicherheit deutlich aus. Gehört die Seele nicht auch zur Natur? Könnte man da nicht von den „moral beings" sagen, was hier (III, 6, 28) von den Substanzen steht: Die Menschen bemerken gewisse Qualitäten ständig verbunden und zusammenexistierend und kopieren (in ihren Ideen) die Natur.

So ergiebt sich ein scharfer Unterschied erst hinsichtlich der zweiten Bestimmung der Substanzdefinition, der Annahme eines Trägers, oder der Inhaerenzbeziehung, obgleich die Sachlage bei Locke nicht deutlich wird, da er sich inzwischen wieder einen längern Exkurs über genera und species gestattet.

Erst III, 6, 44 kommt er auf diesen Punkt, den entscheidenden, zurück. Es ist zweifellos, sagt er, dass die verschiedenen Menschen sehr verschiedene abstrakte Ideen mit dem Namen einer bestimmten Substanz verbinden, aber sie meinen dieselbe Substanz. Also wird eine reale Essenz vorausgesetzt, von der die einzelnen Qualitäten abhängen, und der Name mit dieser verbunden. So wird mit dem Namen immer dasselbe bezeichnet, obgleich die einzelnen Ideen, die damit verbunden werden, recht verschieden sind. Aehnlich heisst es III, 10, 19: In gemischten Modis wird durch Auslassen oder Aendern jeder einzelnen Idee die komplexe zu einer anderen gemacht, d. h. zu einer andern Art, weil die komplexe Idee hier sowohl nominale wie reale Essenz ist. Anders bei Substanzen; obgleich der eine in seine komplexe Idee von Gold hineinthut, was der andre auslässt, denkt man gewöhnlich doch nicht daran, dass deshalb die Art geändert ist, weil man heimlich in seiner Seele den Namen auf eine reale unveränderliche Essenz eines existierenden Dinges bezieht, von der die Eigenschaften abhängen. Noch deutlicher heisst es III, 10, 17: Wenn man sagt, Gold ist hämmerbar, so meint man nicht, was Gold heisst, ist hämmerbar (obgleich es in Wahrheit auf nicht mehr hinausläuft),

sondern: Gold, d. h. das, was die reale Essenz von Gold hat, ist hämmerbar, oder die Hämmerarbeit beruht auf der realen Essenz des Goldes.

Wie könnten wir sagen, dass „animal rationale" eine bessere Definition von Mensch ist als „animal implume bipes latis unguibus", wenn nicht der Name Mensch für etwas andres steht als diese komplexe Idee, die er zunächst bezeichnet.

Man sieht, Locke hat die Wichtigkeit dieses Punktes wohl erkannt, aber trotz der mannigfachen Ansätze kommt er nicht zu einer klaren Entscheidung; nur die Schwierigkeiten erkennt er, und er vergrössert sie, indem er wieder die Frage der Essenz hineinbringt.

Natürlich, ist die Meinung hier, dass wir in der Substanz die reale Essenz im Auge haben, dann sind wir in der Irre, denn die reale Essenz kennen wir nicht, also können wir auch nichts von ihr behaupten.

Noch mehr verwirrt Locke die Sache, indem er in den Aussagen über Substanzen nur an die durch Induktion gewonnenen Allgemeinaussagen denkt (III, 10, 17): wenn wir Allgemeinnamen von Substanzen, deren nominale Essenzen uns allein bekannt sind, in Urteile setzen und etwas von ihnen behaupten oder verneinen, dann nehmen wir meist stillschweigend an und meinen, dass sie für die realen Essenzen einer bestimmten Art von Substanzen stehen.

Er würde sich die Analyse des Substanzbegriffes wesentlich erleichtert haben, hätte er sich zunächst einmal an die Wahrnehmungsvorstellungen von Substanzen gehalten; aber der Kampf gegen die Universalien steht ihm so im Vordergrunde, dass er den Unterschied gar nicht beachtet.

Denn in Wirklichkeit handelt es sich hier grade um das Wesentlichste im Substanzbegriff, um die Inhaerenz, die er in der Definition ganz schön gegeben hatte, hier aber völlig verkennt. Auch von der Einzelsubstanz, wie wir sie wahrnehmen, gilt, dass unsre komplexen Ideen sehr verschieden sind, und doch beziehen wir sie auf ein und dasselbe Exemplar, wie es durch Ort und Zeit eindeutig für uns alle bestimmt wird; und eben deshalb sind auch die Beschreibungen oder Definitionen verschieden gut, je nachdem sie den bei aufmerksamer Analyse des Gegenstandes auffindbaren Ideenkomplex mehr oder weniger

vollständig geben. Der Gegenstand selbst, wie wir ihn mit Namen bezeichnen, ändert sich nicht, weil er als von uns unabhängig wirklich gesetzt wird, und unsre Ideen, um mit Locke zu reden, nur die nominale Essenz geben.

Dies Wirklichsein der Substanzen aber verschmilzt ihm mit dem reale-Essenz-haben, und in Fortsetzung der oben besprochnen Unklarheit fasst er die reale Essenz als die Art. Dann natürlich muss er die Auffassung bekämpfen, dass unsre Namen von Substanzen auf etwas mehr als die schwankenden Ideenkomplexe gehen. Aber damit hebt er selbst den eigentlichen Unterschied, den er zwischen Modus und Substanz macht, auf, und verwickelt sich in Widersprüche.

Denn bezeichnet der Name einer Substanz nicht mehr als die in der Seele damit verbundene komplexe Idee, dann verstehen alle Menschen verschiedenes unter demselben Namen, die komplexe Idee wird zum alleinigen Inhalt, die Substanz wird zum Modus. So würde konsequenterweise für Locke nur der reine Conscientialismus überbleiben.

Die naheliegenden Folgerungen werden dann auch vom Bischof von Worcester gezogen, freilich in so ungeschickter Weise, dass es Locke leicht wird nachzuweisen, er habe „die Substanz nicht aus dem vernünftigen Teile der Welt geschafft". Aber er fühlt doch, dass seine Darstellung der Inhaerenzbeziehung oder wie er es nennt, der Relation des unbekannten Trägers und der Qualitäten, im Essay etwas mangelhaft war.

Er beeilt sich, es für über allen Zweifel erhaben zu erklären, dass Substanzen existieren, wirklich sind — dann geht also der Name einer Substanz auf etwas von unsrer komplexen Idee Verschiedenes, und es ist ein ganz vernünftiger Schluss, wenn wir dieses Wirkliche als Träger der Qualitäten setzen, von denen wir wissen, dass sie nicht durch sich selbst existieren können.

Etwas genaueres freilich erfahren wir nicht, und einen Versuch, die Widersprüche die hier liegen, zu lösen, macht er auch nicht; er begnügt sich eben die Angriffe des Bischofs mit allen Künsten der Dialektik zurückzuweisen. Er bemüht sich in langer Polemik auseinanderzusetzen, dass wir zwar von dem Träger nur eine gänzlich unklare Idee haben; aber um von ihm aussagen zu können, dass er Träger ist, brauchen wir

von ihm auch nichts weiter zu erkennen als diese Beziehung, in der er zu den Modi steht; und diese Beziehung erfassen wir durch die Vernunft. Oder anders ausgedrückt: Wir haben in der Substanzidee nicht nur die komplexe Idee von Qualitäten, sondern als das Wesentliche, noch die Beziehung, in dem sie zu einem Träger stehen (L 7 u. a.); wir gehen also jedenfalls über die blosse Summe von Qualitäten hinaus und der Name bezeichnet wirklich mehr als diese.

Man könnte nun nicht behaupten, dass im Essay das strikte Gegenteil davon gesagt worden wäre; Locke war eben unsicher. Und im Essay hatte er mehr eine kritische Absicht, der Welt zu zeigen, wie schlecht es mit ihrem Substanzbegriff bestellt sei; in den Briefen aber tritt er als eine Persönlichkeit von festen, durchaus religiösen Ansichten den Angriffen des Bischofs entgegen, um sich nicht zum Atheisten und Skeptiker stempeln zu lassen.

Aus dem Besprochenen ergiebt sich auch schon, warum Locke in der Definition der Substanz dem Namen eine besondere Bedeutung beilegte.

Gott hat den Menschen zu einem geselligen Wesen bestimmt und gab ihm deshalb die Sprache als das grosse Mittel und gemeinsame Band der Gesellschaft. Daher sind seine Organe von Natur eingerichtet, artikulierte Laute, das sind Worte, hervorzubringen; und im Unterschiede von den Papageien bekamen die Menschen die Fähigkeit, diese Worte als Zeichen von Ideen zu gebrauchen, um solche einander mitzuteilen. Eigentlichen Nutzwert aber erhielten die Worte erst dadurch, dass sie nicht bloss mit den Ideen von Einzeldingen verbunden wurden, sondern als Allgemeinausdrücke zu Zeichen allgemeiner Ideen gebraucht werden konnten (III, 1, 1—3).

Die Verbindung von Wort und Idee ist willkürlich, nicht natürlich (III, 2, 1). Dann aber ist wichtig zu wissen, dass der Mensch mit seinen Wörtern nur seine eigne Ideen bezeichnen kann, denn andre hat er nicht. Damit aber wäre aller Nutzen der Sprache wieder aufgehoben. Deshalb meint man mit seinen Worten einmal auch die Idee in den Seelen andrer Menschen — nämlich einfache Ideen und Modi — dann aber zweitens, was noch schlimmer ist, wirklich existierende Dinge, Substanzen.

Wenn wir aber so unsere Worte zu Zeichen für etwas andres machen als die Ideen, die in unsrer eignen Seele vorhanden sind, dann missbrauchen wir die Worte und bringen Dunkelheit und Verwirrung in ihre Bedeutung (III, 2, 4—5).

Hier haben wir also die alte Schwierigkeit: eigentlich kommen wir über unser Bewusstsein nie hinaus — also Conscientialismus. Und offenbar stammt aus dieser Auffassung von Wort und Idee ein Teil der oben berührten Unklarheit hinsichtlich des Wesens der Substanzidee, der Inhaerenz. Es bestätigt sich damit wieder die oben ausgesprochene Meinung, dass Locke die Ideen, also auch die Substanzidee, rein psychologisch als Erscheinungen in unsrer Seele, als Bewusstseinsvorgänge auffasst, und von hier aus ihre Bedeutung d. h. ihren eigentlichen Inhalt zu kritisieren unternimmt. So kommt es, dass er die Bedeutung, die erst den Ideen zukommt, hier schon den Namen zuweist; und dass dann diese Bedeutung unbegreiflich wird, kann allerdings niemand bezweifeln.

Die Worte (Wortvorstellungen) sind eben nicht mit Ideen als Ideen, sondern mit Bedeutungsvorstellungen verbunden, und die Bedeutung, der Inhalt einer Vorstellung führt stets über den blossen Bewusstseinsvorgang hinaus. Eben mit diesem Bedeutungsinhalt der Ideen weiss Locke nichts Rechtes anzufangen; sein psychologisches Schema führt ihn stets dazu, denselben aufzuheben, während sein gesunder Menschenverstand allein ihn vor der unvermeidlichen Konsequenz des Conscientialismus bewahrt.

So stossen wir wenige Seiten weiter (III, 3, 3 f) auf eine richtigere, der ersten aber ganz entgegengesetzte Auffassung: Die Menschen lernen Namen und brauchen sie im Verkehr mit anderen nur um verstanden zu werden; das ist nur möglich, wenn durch Gewohnheit oder Beistimmung das Wort in des andern Seele die Vorstellung erweckt, welche der Sprechende damit verbindet, nämlich die Bedeutungsvorstellung, die aber als individueller Bewusstseinsvorgang etwas ganz andres ist als die Idee des Sprechenden.

Unsichrer aber geht's weiter: Das kann nicht erreicht werden durch Namen, die mit Einzeldingen verbunden sind — aber vielleicht doch in einzelnen Fällen; nur da nicht, wo

die Namen dem andern unverständlich sind, weil er nicht mit den Einzeldingen, die gemeint werden, bekannt ist.

So gehen beide Betrachtungsweisen durch einander: Eigentlich bezeichnen Namen nur eigne Ideen, sind also zur Mitteilung unnütz, weil kein andrer meine Ideen hat — das geht aber doch nicht, denn die Erfahrung zeigt das Gegenteil. So schiebt sich dafür der Gegensatz von Einzelideen und Artideen ein; nur von letzteren ist Mitteilung möglich, von ersteren nicht; aber auch das muss verworfen werden — und mit Recht — denn auch über Einzeldinge mit Eigennamen kann man Mitteilung machen (III, 3, 4), wenn sie nur der Andre kennt.

Aus praktischen Gründen nun braucht der Mensch Eigennamen erstens von seinen Mitmenschen, da er oft Gelegenheit hat, einzelne Personen zu erwähnen, dann von Ländern, Städten, Flüssen, Bergen und anderen geographischen Dingen; die einzelnen Berufsklassen schaffen sich Eigennamen nach Bedürfnis.

Es werden nur Substanzen genannt, die Individualnamen erhalten; giebt es denn aber nicht auch individuelle Vorgänge mit Eigennamen: die Bartholomäusnacht, der Communeaufstand u. a. Aber das sind verhältnismässig wenig, und Locke scheint anzunehmen, überhaupt keine: es giebt nur abstrakte d. h. bei Locke Allgemeinideen von Modi.

Dass der Name das Ausschlaggebende ist, wird von Locke nicht ausdrücklich gesagt, ist aber offenbar von grösster Bedeutung für seine ganze Psychologie. Von hier aus versteht man erst völlig seine Auffassung der gemischten Modi, für die der einzelne Name das Band und eigentliche Merkmal ist. Eben deshalb aber ist dies kein unterscheidendes Merkmal für die Modi gegenüber den Substanzen, sondern nur gegenüber den nicht mit einem Namen versehenen komplexen Ideen von Vorgängen u. dgl.

Locke steht mit seiner Namenlehre unter dem Banne der nominalistischen Tradition, die ja auch auf seinen Vorgänger Hobbes und überhaupt in England von stärkerem Einfluss gewesen ist als sonst; aber seine Substanzenlehre und Psychologie liegen mehr in der Richtung des Conceptualismus: er erklärt entrüstet dem Bischof: die nominale Essenz ist nicht bloss ein Name sondern eine Idee, nur dass er sich in grosser Unklarheit darüber befindet, was eigentlich diese Idee ist; sie erweist sich

seiner psychologischen Analyse weder als Wort noch als Bedeutungsvorstellung, sondern ist ein Mittelding, nichts andres als eine Erscheinung in der Seele, bei der man sich wundern muss, wie sie uns Kenntnis von Gegenständen ausser uns geben kann.

V.

An die psychologische Untersuchung der Ideen knüpft Locke eine Reihe von Betrachtungen, die mehr in das Gebiet des Logischen hinüberspielen, und mit einer Erörterung der Giltigkeit unsrer Urteile über Gegenstände, insbesondre über Substanzen endigen. Auch von hier aus ist Aufklärung für unsre Frage zu erwarten.

Schon im zweiten Buch beginnt Locke damit, und unternimmt zunächst die Verschiedenheit unsrer Ideen nach den vier Kategorieen des klar und deutlich, real, adaequat und wahr zu beleuchten.

Dem heutigen Sprachgebrauch entgegen heisst ihm klar, wie er durch Hinweis auf die Gegenstände der Gesichtswahrnehmung anschaulich zu machen sucht, eine Idee, in der alles deutlich ist, wie wir einen Gegenstand klar oder dunkel sehen, je nachdem uns das Licht seine Figur und Farben deutlich unterscheiden lässt. Nun hat das seine Schwierigkeiten für die einfachen Ideen, die ja keine unterscheidbaren Teile enthalten; so giebt er hier, seiner eignen Forderung (III, 4, 10) zuwider, eine Kausaldefinition: einfache Ideen sind klar, wenn sie von den Gegenständen in einer wohlgeordneten Sensation oder Perzeption dargeboten werden, und wenn sie ebenso vom Gedächtnis reproduziert werden können (II, 29, 2). Komplexe Ideen sind dann klar, wenn ihre einfachen Ideen klar sind, und deren Zahl und Ordnung bestimmt und sicher ist.

Die Ideen sind andrerseits dunkel, wenn die Sinnesorgane stumpf sind, oder die Gegenstände nur flüchtige Eindrücke machen, oder das Gedächtnis zu schwach ist, sie so zu bewahren, wie sie empfangen wurden. Das wird dann verdeutlicht durch das schon von Plato gebrauchte Bild vom Wachs.

Distinkt ist eine Idee, die von allen anderen unterschieden werden kann, und verworren eine solche, die nicht unter-

scheidbar ist von anderen, von denen sie unterschieden werden sollte (II, 29, 4).

Locke will Klarheit und Deutlichkeit auseinander halten; daher macht ihm die blosse Unterscheidbarkeit, losgelöst vom Merkmal der Klarheit, Schwierigkeiten. Er sagt II, 29, 5: Heisst distinkt, deutlich nichts als unterscheidbar, so giebt es eigentlich nur deutliche Ideen, keine verworrenen; denn eine jede Idee muss so sein, wie sie die Seele wahrnimmt, d. h. mit sich selbst identisch, und daraus folgt, dass sie keine andre ist, also hinreichend von allen andren geschieden. So sieht er sich gezwungen, die Deutlichkeit oder Verworrenheit auf die Verbindung mit Namen zurückzuführen. Distinkt und Verworren betrifft nur solche Ideen, die mit verschiedenen Namen bezeichnet werden, — aber doch nur unter der Voraussetzung, dass die verschiedenen Namen für verschiedene Dinge stehen; d. h. also, die Dinge oder ihre Ideen sind verschieden, indem sie verschiedene Namen erhalten, und die Namen sind verschieden, weil sie verschiedene Dinge bezeichnen. Auch abgesehen von diesem Zirkel fällt Lockes Behauptung von selbst, wenn man sich vergegenwärtigt, dass Verschiedenheit der Ideen auch ohne Sprache besteht, ja offenbar Bedingung für die Benennung ist.

Es zeigt nur seine Ueberschätzung der Bedeutung des Namens, wenn er II, 29, 8 ausführt, dass das Gemälde eines bewölkten Himmels an sich eben so verworren ist, wie irgend welche durcheinander geworfenen Farben und Linien, aber indem wir das erstere mit dem Namen Himmel verbinden, nennen wir es deutlich, das zweite aber verworren, wenn behauptet wird, es stelle Caesar vor. Gewiss; aber nicht durch Beziehung auf die Namen, sondern auf die Gegenstände, die dargestellt sein sollen, wird ein Bild treffend oder nicht. Denn ein Gemälde an sich, d. h. als Summe von Pinselstrichen, ist überhaupt kein Gemälde. Dann aber ist hier auch nicht der Gegensatz von distinkt und verworren, sondern von ähnlich und unähnlich vorhanden.

II, 29, 11 verschliesst sich Locke auch nicht der Einsicht, dass es vielmehr die Möglichkeit zwei Ideen zu verwechseln ist, welche die Verworrenheit bedingt; ja II, 29, 13 sollte man erwarten, es ausgesprochen zu finden, dass eine Idee soweit distinkt ist, als sie klar ist, und verworren, soweit dunkel.

Denn unsere komplexen Ideen können in einem Teile klar und distinkt, zum andern aber dunkel und verworren sein; z. B. in der Idee eines Chilieders ist die Idee der Zahl klar und distinkt, nicht aber die der Gestalt. — Nebenbei bemerkt haben wir hier wohl einen Versuch, Descartes Unterscheidung von imaginatio und intellectio bei mathematischen Gegenständen in seine Sprache zu übersetzen.

Die ganze Frage bekommt Wichtigkeit im Streit mit Worcester über die Deutlichkeit unsrer Substanzidee. Locke hatte gesagt: klar und deutlich ist unsre Vorstellung von der Substanz nur soweit sie ein Komplex von einfachen Ideen ist, die Idee des vorausgesetzten Trägers, die allgemeine Idee der Substanz ist hoffnungslos unklar und verworren; im vierten Buche aber heisst es: Sichres wissen und aussagen können wir nur von den Ideen sofern sie klar und deutlich sind. Ideen, die verworren sind, können keine klare Erkenntnis hervorrufen; denn so weit sie verworren sind kann unser Geist nicht klar sehen, ob sie übereinstimmen oder nicht (IV, 2, 15 u. a.).

Also, schliesst Worcester, können wir von der Substanz im allgemeinen nichts wissen, wir können von dem Träger nicht sagen, ob er wirklich die Qualitäten trägt, d. h. ob der Substanzbegriff zu Recht besteht.

Doch von der Sicherheit unserer Erkenntnis wird weiter unten zu handeln sein; auch dreht sich die lange Auseinandersetzung mehr um die Möglichkeit die Existenz der Substanzen zu beweisen, als um die Hauptfrage, wie man über die Beziehung des Tragens Sicherheit erlangen könne.

Locke erklärt L 239, die Klarheit der Ideen habe er IV, 4, 8 nur zur Bedingung für giltige Urteile über moralische Gegenstände gemacht, nicht für Urteile über die Existenz von Einzeldingen; aber aus der Stelle geht hervor, dass die Klarheit Bedingung ist für Urteile über alle Gegenstände, deren Realität in der Idee selbst liegt, d. h für alle Modi und Relationen. Nun ist die Substanzvorstellung-im-allgemeinen eine relative; Sicherheit über diese Beziehung wäre also nur durch klare und deutliche Ideen zu erlangen.

Dem Bischof gegenüber aber hat Locke nur zu beweisen, dass auch die Existenz eines Dinges, von dem wir nur eine verworrene Vorstellung haben, mit Sicherheit dargethan werden

könne. Dazu ist nur nötig, dass wir diese Vorstellung von allen andern unterscheiden, und das ist möglich bei allen Ideen, da auch verworrene von andern unterschieden werden können (L 380). Denn, heisst es L 221, wenn eine dunkle und verworrene Idee nicht ein und dieselbe mit allen anderen ist — und das ist unmöglich, — dann kann und wird sie soweit verschieden sein von andern, dass man sehen kann, ob sie mit ihnen (in einzelnen Punkten) übereinstimmt oder nicht. Aus dem angeführten Beispiel zweier im Nebel undeutlich gesehener Gestalten, die doch als verschieden von einander aufgefasst werden, ergiebt sich, dass Locke im wesentlichen das Charakteristikum der Identität hier im Auge hat: die zeitliche und örtliche Bestimmtheit. Also soweit diese Bestimmungen klar sind, so weit sind die Ideen distinkt. Wie es möglich sein soll, dass „distinct" und „confused", obgleich sich ausschliessende Gegensätze, mit einander bestehen können, ist nicht einzusehen. Es ergiebt sich eben, dass sie auch für Locke nichts andres sein können als Wechselvorstellungen zu klar und dunkel, und dann kann man sagen, die Idee ist hinsichtlich dieser Merkmale klar, hinsichtlich jener aber dunkel. — Kriterium der Gewissheit sind sie nicht mehr.

Mit der Unterscheidung von realen und phantastischen Ideen beginnen weitre Schwierigkeiten. Real sind solche Vorstellungen (II, 30, 1), welche eine Grundlage in der Natur haben und eine Uebereinstimmung mit der realen Existenz der Dinge; phantastisch oder chimaerisch sind solche, die keine Grundlage in der Natur haben, keine Uebereinstimmung mit der Realität des Seins, des Seienden, auf welche sie stillschweigend als ihr Vorbild bezogen werden.

Also die Realität der Ideen als solche ist nicht gemeint, sondern ob es ihnen Entsprechendes in der Natur giebt, ist die Frage. Neue einfache Ideen kann ich nicht bilden. Daher müssen alle, die ich habe, durch die Wirkung von existierenden Dingen auf mich hervorgebracht werden, haben also ihre Grundlage in der Natur. In den primären Qualitäten ist die Ursache unsern Ideen der Wirkung gleich. Wie das möglich sein soll, wird hier so wenig wie früher erklärt; für die sekundären Qualitäten aber haben wir in der Natur die ständig ent-

sprechende Grundlage in den Kräften, welche durch Anordnung des Schöpfers stets dieselben Sensationen in uns hervorrufen.

Nun fragt es sich, wie steht's mit den komplexen Ideen: in ihren Bestandteilen, den einfachen Ideen, müssen sie real sein, aber in der Verbindung derselben hat die Seele eine Art von Freiheit. Diese willkürliche Verbindung ist nicht in der Natur, aber doch die Verbindung; es ergäbe sich also, dass real solche komplexen Ideen sind, die auch in der Natur verbunden erscheinen, phantastisch solche, bei denen diese Verbindung in der Wirklichkeit fehlt. So heisst es auch ganz folgerichtig II, 30, 4: Gemischte Modi und Relationen sind dann real, wenn sie so gebildet sind, dass die Möglichkeit der entsprechenden Existenz (in der Natur) vorhanden ist; und von den Substanzen sind die phantastisch, deren Ideen nie in einer Substanz vereinigt gefunden wurden. So würde es also auch phantastische Modi geben müssen, denn dass die Ideen der Modi nicht „inconsistent", widerstreitend, sein dürfen, bedeutet für die komplexen Ideen selbst nichts, da es nach Locke solche einander widerstreitenden Ideen kaum giebt, wie wir unten sehen werden.

Warum sollten wir auch nicht Modi bilden, die ebenso wenig möglich wären in der Natur wie ein Centaur? Locke ist hier schon zu weit gegangen für seine Auffassung von den gemischten Modi, deren reale Essenz ja gleich der nominalen sein soll. Um den Schaden zu bessern, greift er daher zu seinem beliebten Auskunftsmittel: in der richtigen oder unrichtigen Verbindung mit den Namen liegt für die gemischten Modi das Kriterium der Realität; freilich der Gegensatz von real und phantastisch geht auf diese Weise in den von richtig und unrichtig über (§ 4). Aber wie um die Unsicherheit noch deutlicher zu machen, giebt er gegen Ende des Paragraphen eine Ausführung, die seine Definition der gemischten Modi einfach aufhebt: So gut wie Mut ist auch Kaltblütigkeit in Gefahren ohne Anwendung von Vernunft oder Eifer eine reale Idee, obgleich mit ihr kein Name einer bekannten Sprache verbunden ist. Sie kann auch in Wirklichkeit verkommen, also ist sie nicht phantastisch; aber da diese Idee trotzdem nur mit Beziehung auf sich selbst gemacht ist, so ist sie keiner Deformität fähig, d. h. das Kriterium der Realität hat überhaupt

keine Bedeutung für sie, weil sie ein gemischter Modus ist und daher gleich der realen Essenz.

So treibt das Verkennen des eigentlichen Unterschiedes von Substanz und Modus durch die daraus folgende unrichtige Auffassung der gemischten Modi Locke zu immer weiteren Unzuträglichkeiten: der richtig erfasste Unterschied von real und phantastisch wird aufgegeben; und was übrig bleibt, ist im Grunde nichts andres, als was er mit adaequat und inadaequat bezeichnet. Denn einfache Ideen und Modi sind alle adaequat, die letzteren können nur in Bezug auf Namen auch inadaequat werden; und allein bei den Substanzen behält die Unterscheidung ihre Bedeutung. Aber grade hier musste sie verhängnisvoll werden. Sind alle Substanzvorstellungen phantastisch, deren Ideen nie in der Natur vereinigt gefunden wurden: wie steht's dann mit unsern Ideen von Gott und den Geistern? Bilden wir diese nicht ohne ein Muster in der Natur zu finden? Der Empirismus schliesst hier für Locke unbewusst Konsequenzen ein, die sein frommer Sinn verabscheut hätte, die aber von seinen Nachfolgern gezogen werden mussten.

Von den realen Ideen, fährt Locke II, 31, 1 fort, sind einige adaequat, andre indaequat. Adaequat sind solche, welche vollkommen den Urbildern entsprechen, von denen sie die Seele genommen zu haben meint, für die sie stehn sollen, und auf welche sie die Seele bezieht. Inadaequat aber sind die unvollständigen Repräsentationen solcher Urbilder. Unsere einfachen Ideen sind alle adaequat, da eine jede Sensation der Kraft entspricht, durch welche sie hervorgerufen wurde. So ist die Idee eine reale, da keine Einbildung fähig ist, eine ein fache Idee zu schaffen; und da sie nur der Kraft entsprechen soll, ist sie auch adaequat. Gemischte Modi sind an sich alle adaequat; nur wenn sie mit Namen verbunden und so auf Ideen Anderer, die mit diesem Namen verknüpft sind, bezogen werden, können sie inadaequat sein.

Man sieht, es sind die alten Bestimmungen über die Realität der Ideen, mit denselben Schwierigkeiten. Man fragt doch: Haben wir Namen, mit denen verschiedene Menschen teils gleiche teils verschiedene Ideen verbinden, welche von diesen Ideen ist denn nun adaequat und welche inadaequat?

Man muss doch eine derselben irgendwie anders als adaequat feststellen können, sonst dreht man sich immer im Kreise. Locke will nicht sehen, dass er mit der Beziehung auf den Namen nicht weiter kommt, dass er dann einfach voraussetzen muss, die Ideen anderer seien adaequat, so dass jede, die nicht damit übereinstimmt, inadaequat ist.

Vorausgesetzt wird in Wahrheit die Beziehung auf einen Gegenstand, und diese ist unmittelbar in jeder Idee gegeben. Locke aber scheidet von der Idee als Bewusstseinsvorgang die Idee des Dinges und übersieht die eigentliche Bedeutung der Vorstellung; denn indem wir eine solche haben, haben wir das Bewusstsein eines Gegenstandes, nicht das einer Idee, wie er meint. So hebt er das Gegenständliche in den Vorstellungen auf. Um diese aber nicht völlig haltlos im Bewusstsein herumirren zu lassen, sucht er sie durch Verbindung mit den Namen zu befestigen; obschon er sich andrerseits wieder nicht der Einsicht verschliessen kann, dass die Namen selbst solche willkürliche Bildungen des Bewusstseins sind, die erst durch die damit verbundenen Ideen Stütze und Bedeutung bekommen.

Es ist aber klar, worauf er hinauswill; die ganze Unterscheidung von real und phantastisch, von adaequat und inadaequat hat für ihn doch nur Bedeutung hinsichtlich der Substanzideen. Dass diese inadaequat sind, dass wir eigentlich überhaupt nichts Sicheres von ihnen wissen, das möchte er der irrenden Menschheit nachweisen und immer wieder einschärfen. Hier fühlt er sich auf der Höhe: Die Substanzideen sind alle inadaequat, ob wir sie auf reale Essenzen beziehen, oder bloss als komplexe Ideen fassen; freilich in der zweiten Behauptung hebt er die erste zum grössten Teil wieder auf; denn um sie als komplexe Ideen inadaequat zu nennen, müssen wir sie grade auf eine reale Essenz beziehen, die bei allen Wahrnehmungen beharrt und sich selbst gleich bleibt. Möglich wird aber solche Behauptung durch die Zweideutigkeit des Wortes „reale Essenz“; als innere Konstitution behält er sie bei, um sie als artbildende Essenz in Misskredit zu bringen. Entweder, man bezieht die Substanzidee auf eine reale Essenz, auf der die Art, d. h. die nominale Essenz dieser Substanz, beruht; dann können wir aber nicht die komplexe Idee, die wir von der Substanz haben, als diese innere Wesenheit betrachten, da ja

aus der komplexen Idee nicht das Wesen der Substanz, die Summe aller ihrer Eigenschaften, abgeleitet werden kann (wie es z. B. bei einem Dreieck möglich ist); denn keine Eigenschaft einer Substanz hat mit einer anderen denknotwendige Verknüpfung. Also müsste eine unbekannte Wesenheit angenommen werden, und der entsprechen unsre komplexen Ideen natürlich erst recht nicht, sind also erst recht nicht adaequat.

Lässt man aber die nutzlose Voraussetzung unbekannter wirklicher Wesenheiten, die die Art bestimmen, fallen, und denkt sich die Substanz als Vereinigung von Qualitäten, so ist klar, dass wir niemals von all den unzähligen Qualitäten, besonders den Kräften, vollständige Ideen haben werden.

Indessen, ganz so schlimm stehts doch nicht; II, 32, 24 giebt Locke seine Meinung dahin ab, dass es in Substanzen, obgleich ihre Qualitäten unzählige sind, doch ähnlich liegt wie beim Dreieck: ihre realen Essenzen, aus denen alle ihre Eigenschaften herfliessen, liegen in einem kleinen Umkreise.

Von wirklicher Bedeutung aber in diesem Gewirr von einander bekämpfenden Meinungen ist die Erkenntnis, dass zwischen den Qualitäten der Substanzen, wie wir sie haben, kein denknotwendiger Zusammenhang besteht. Dabei zeigt sich denn, dass seine Fassung der Modi falsch ist, denn nach seiner Definition müssten alle einen solchen Zusammenhang zeigen und damit der Demonstration fähig sein; aber nur bei den mathematischen Sätzen ist er dessen sicher, für die moralischen sucht er es zu beweisen.

Das zeigt auch — neben dem Gegensatz zu den Substanzideen — einen zweiten Grund, der ihn veranlassen mochte, so heterogene Dinge unter seine gemischten Modi zusammenzufassen; von den mathematischen Vorstellungen ging er aus, und da er für moralische Sätze auch Demonstration verlangte, liess er die moralischen Ideen an dem Vorzuge der mathematischen teilnehmen, und endlich kam, durch das Merkmal der Unselbstständigkeit zusammengehalten, eine Klasse von Ideen zustande, deren Definition und Auffassung von den mathematischen hergenommen ist (reale Essenz gleich der nominalen).

Auf den Unterschied von wahr und falsch brauchen wir hier nicht weiter einzugehn, da Locke selbst anerkennt, dass

dieser nur auf Urteile geht, also in seine Lehre von der Erkenntnis hineingehört; wenn er diese Begriffe trotzdem auch auf die Ideen anwendet, so wiederholt er nur zum dritten Male, was er in Betreff von adaequat und inadaequat zu sagen hatte. (II, 32).

VI.

Die Erkenntnis beruht auf der Wahrnehmung der Uebereinstimmung oder Nichtübereinstimmung zweier Ideen (IV, 1, 2). Doch so einfach ist die Sache nicht; IV, 4, 3 heisst es: damit unsere Erkenntnis real sei, nicht bloss chimaerisch, ist nötig, dass die Ideen, deren Uebereinstimmung wahrgenommen wird, mit der Realität der Dinge übereinstimmen. Denn die Ideen sind ja nur Zeichen für die Dinge: wie ist es aber überhaupt möglich, ihre Uebereinstimmung zu fassen — als blosse Ideen sind sie doch stets von einander verschieden?

Der Nominalismus steckt Locke noch im Blute; aber er verfällt nicht in das Extrem von Hobbes, das ganze Erkennen und Denken in ein blosses Rechnen mit Zeichen aufzulösen: er erkennt oft genug an, dass auf diesem Wege keine Wahrheit zu erreichen sei.

Im fünften Kapitel scheidet er verbale und mentale Urteile; bei ersteren werden Worte, bei letzteren Ideen verbunden, und die Urteile sind wahr, wenn es entsprechend der Realität der Dinge geschieht, deren Zeichen sie sind. Er kommt dann wieder in die alten Schwierigkeiten, wenn er IV, 5, 6 sagt: Verbale Urteile sind entweder rein verbal und unnütz, oder real — nämlich rein verbal, wenn sie nur den Ideen entsprechend verbunden werden. Nun geben doch aber auch solche Urteile allgemeine und wahre Erkenntnis, wenn es sich um Modi, z. B. in der Mathematik handelt. Doch das bei Seite. Locke unterscheidet IV, 6, 3 Sicherheit der Wahrheit und Sicherheit der Erkenntnis; welche Bedeutung das hat, ist nicht zu sagen. Wahrheit wird ja nur dann erreicht, wenn die Worte und Ideen der Realität der Dinge entsprechend verbunden werden, und das ist doch auch das Kriterium der Erkenntnis. Man könnte höchstens meinen: Wahrheit ist für Locke etwas den Urteilen selbst innewohnendes, das erkannt wird, die Erkenntnis aber dieser Bewusstseinsakt des Menschen.

Aber noch eine weitre Bestimmung, die sich aus dem Altertum herübergerettet, kommt hinzu, die συγκατάθεσις, assent, Beistimmung. Aber von der stoischen Lehre ist nichts geblieben. Die Zustimmung ist vorhanden bei wahren und falschen Urteilen, ja beim blossen Meinen und Glauben (IV, 16); sie ist also nicht wesentlich für das giltige Urteil.

Jedenfalls muss aber die Erkenntnis als „perception of agreement or disagreement of ideas" dahin verstanden werden, dass es eigentlich eine Erkenntnis der Uebereinstimmung oder Nichtübereinstimmung der Dinge ist, der entsprechend die Ideen verbunden werden oder getrennt werden, wenn einmal Idee und ihr Gegenstand so scharf getrennt werden sollen: darin besteht dann die Wahrheit, während das Urteil selbst bloss die Verknüpfung oder Trennung von Zeichen ist (IV, 5, 5).

Die Erkenntnis ist nun intuitive, unmittelbare, welche nicht weiter bewiesen werden kann noch braucht, und demonstrative, die nichts andres ist, als eine Kette von intuitiven Erkenntnissen, deren Klarheit daher mit der Länge dieser Kette abnimmt.

Die demonstrative Erkenntnis beruht zudem meist auf der Erinnerung; denn wenn man sich einmal klar gemacht hat, wie eine demonstrative Erkenntnis zustande kommt, z. B. dass die Summe der Dreieckswinkel gleich 2 R ist, so vergisst man diesen Beweis leicht, besonders wenn er sehr lang ist, die Erkenntnis selbst aber bleibt in der Erinnerung als eine solche, die man einmal eingesehen hatte (IV, 2, 9). Da man nun (intuitiv?) weiss, dass zwischen denselben unveränderlichen Dingen dieselben Beziehungen unverändert bleiben, so ist man sicher, dass die Summe der Winkel eines Dreiecks immer gleich 2 R sein wird, wenn sie es je war.

Es wird nicht recht deutlich, ob Locke hier meint, dass die Relation zwischen der Summe der Winkel und den 2 R, die ja doch als Relation nur ein Gebilde unsrer Seele ist, als seelisches Gebilde unverändert bleibt, oder ob, da unsere Erkenntnis nur soweit Erkenntnis ist, als sie sich auf die Natur der Dinge selbst gründet, hier das Gleichsein der Summe mit den 2 R selbst gemeint ist. Die erstere Annahme stimmt zu seiner Theorie der Relation, auch zu seiner Auffassung der Erinnerungsvorstellungen, die ja nichts andres sind als die im

Geiste aufgespeicherten Wahrnehmungsvorstellungen, nur dass sie mit der Zeit abblassen. Aber dann wäre der ganze Beweis unnütz, er würde zur Stütze der Behauptung nichts beibringen, als was in ihr schon liegt, dass eine Erkenntnis erinnert wird. Hält man sich an die zweite Möglichkeit, so kommt in seine Relationstheorie ein Riss, dann existieren Relationen unabhängig von unserem Vorstellen; dann wird aber auch verständlich, was folgt: So wird man sicher, was einmal wahr gewesen, ist immer wahr; d. h. war unsre erste Erkenntnis einer Relation wahr, so wird sie's immer sein, denn Wahrheit besteht in der richtigen Beziehung zweier Dinge auf einander; bleibt also die Relation dieselbe und ebenso unsre Erkenntnis, so muss auch ihre Beziehung auf die Relation dieselbe, also wahr bleiben.

So weit ist alles ganz schön; aber neuer Zweifel erwächst wenn Locke fortfährt, dass auf diesem Grunde allein Einzeldemonstrationen in der Mathematik allgemeingiltige Erkenntnis gewähren. Die ganze Erörterung widerspricht überhaupt seinen sonstigen Ausführungen: Nicht am einzelnen sinnlich gegebenen Dreieck werden die Sätze bewiesen, so dass sie zunächst nur für dieses Giltigkeit hätten, sondern die einzelne Figur ist nur Hilfsmittel für die Seele, die Ideen festzuhalten; die Allgemeingiltigkeit der mathematischen Sätze folgt aus der denknotwendigen Verknüpfung der abgeleiteten mit den Grundeigenschaften, welche das Wesen eines mathematischen Gebildes ausmachen. Dann aber durfte Locke auch nicht die Allgemeingiltigkeit mathematischer Erkenntnis zu einer Begründung aller Erkenntnis durch Erinnerung machen (IV, 1, 9).

Es ist eine Vermischung der demonstrativen Erkenntnis mit der habituellen, wenn er am Schluss des Paragraphen sagt, dass alle demonstrative Erkenntnis, weil dem Erblassen der Erinnerung unterworfen, unvollkommener ist als intuitive.

Die ganze Fassung der habituellen Erkenntnis als einer solchen, die, im Gedächtnis aufgehoben, so wie der Geist seine Aufmerksamkeit auf sie richtet, bewusst wird, und zwar entweder als intuitive oder als früher bewiesene, jetzt bloss erinnerte demonstrative Erkenntnis, zeigt einmal, dass unbewusste geistige Vorgänge — hier unbewusste Erkenntnisse — ihm selbst unbewusst durch seine psychologische Analyse der Erkenntnis

direkt gefordert werden; dann aber auch, da ja demonstrative Erkenntnis einmal mit Hilfe eines Beweises gewonnen werden musste, dass nicht alle demonstrative Erkenntnis habituell, dass sie vorher aktuell gewesen sein muss. Damit fällt dann von selbst die Behauptung, dass alle mathematische Erkenntnis auf Erinnerung gegründet sei.

Als Grundlage alles unsres Denkens, als erste Kategorie (sort) der Erkenntnis bezeichnet Locke die der Identität (IV, 1, 3): eine Idee ist, was sie ist, und ist verschieden von allen andern. Der Satz der Identität und des Widerspruchs ist ihm dasselbe, nur verschiedene Seiten derselben Erkenntnis (IV, 1, 4).

Wie nun stehts hinsichtlich der Identität der Substanzen?

Locke war schon im Zusammenhang mit der Frage, ob die Seele Denken ist, auf wichtige Punkte eingegangen, später dann ganz ausführlich im 27. Kapitel des zweiten Buches, und den Abschluss bildete auch hier der Streit mit Worcester, der sich freilich mehr um eine Religionsfrage dreht, nämlich ob die Toten mit demselben Körper auferstehn werden oder nicht.

Als letztes Merkmal der Identität erscheint meist die räumlich-zeitliche Bestimmtheit. Denn zwei Dinge, die nicht wenigsten hierdurch auseinander gehalten werden können, sind ununterschieden, sind identisch. Aber diese Bestimmung findet eine Einschränkung, da sie nur auf Substanzen derselben Art angewendet werden kann: eine seelische und eine körperliche Substanz können sehr wohl am selben Orte zu gleicher Zeit sein, wie die Erfahrung am Menschen beweist; die menschliche Seele ist am selben Ort wie der Körper; wenn der Körper an einem bestimmten Orte ist, kann nicht die Seele zu gleicher Zeit an einem andern Orte denken oder handeln.

Schwierigkeiten machen nun die lebenden Wesen: die Pflanzen sind ja nicht als Inbegriffe von Atomen identisch, sie wachsen und verändern sich fortwährend; ihre Identität liegt also in etwas anderem, in ihrer Organisation, dem einheitlichen Leben. Ebenso stehts wohl mit den Tieren. Diese sind durchaus nicht blosse Maschinen, erklärt er gegen die Cartesianer (II, 27, 5); die Maschine erfüllt erst ihren Zweck, wenn sie durch eine von aussen hinzugebrachte Kraft in Bewegung gesetzt wird; beim Tier aber kommt die Bewegung von innen und beginnt zugleich mit der Entstehung der Organisation. Auf

diese Weise würde allerdings auch die Maschine eine andre Identität bekommen, als der sonstige leblose Stoff, nämlich die Organisation.

Die räumlich-zeitlichen Merkmale sind eben hier schon gänzlich ausser Acht gelassen; etwas andres ist an ihre Stelle getreten: das Beharren im Wechsel der Zeit. Die Einheit der Existenz ist zum principium individuationis geworden (II, 27, 3).

Schon im ersten Paragraphen ist diese Auffassung neben der oben gegebenen enthalten: Wenn ein Ding nach Ort und Zeit bestimmt gedacht wird, und dann verglichen mit sich selbst, wie es zu einer anderen Zeit existiert, so bildet man die Vorstellungen der Identität und Verschiedenheit. So ist es auch verständlich, dass Locke die Identität direkt zu den Beziehungen rechnet: zwei Momente im Sein eines Dinges, das sich selbst gleich bleibt.

Wir treffen also hier eine der alten Aristotelischen Bestimmungen der Substanz wieder, das *ταὐτὸν ὂν δεκτικὸν τῶν ἐναντίων*, die Beharrung der Substanzen, insbesondre der Seele. Locke lässt seine alten Bestimmungen der Identität: ein Ding ist, was es ist, und verschieden von allen anderen, oder es ist räumlich-zeitlich fest bestimmt, bei Seite, und bespricht hier, da es sich ihm nunmehr lediglich um das Substanzproblem handelt, nur die ganz anders geartete Identität der Substanzen. Er hat aber den obigen Aristotelischen Begriff rein auf das Organische gewendet. Der Organismus der Pflanze, des Tieres bleibt derselbe im ganzen Leben, die Materie aber wechselt. Analog, meint Locke, müsse man auch den seelischen Organismus auffassen: das Ich, auf das alle Bewusstseinsvorgänge bezogen werden, bleibt; warum aber sollte dabei die seelische Substanz nicht wechseln können?

Der Bewusstseinsvorgang, mit dem ich mir eine meiner früheren Handlungen vorstelle, ist ein andrer als der, welcher diese Handlung selbst begleitete: nur dasselbe Ich verknüpft beide. — Freilich dann sollte man erwarten, Locke müsste weiterschliessen: Also kann dieses Ich nicht schon im einzelnen Bewusstseinsvorgange aufgehn; es müsste etwas über die einzelnen Bewusstseinsvorgänge hinausragendes sein, um alle verknüpfen und damit überhaupt erst zu eigentlichen Bewusstseinsvorgängen, nämlich zu auf ein und dasselbe Ich bezogenen machen zu

können. Dann würde aber das Ich mit der Seele zusammengefallen sein, und obgleich das, wie wir unten sehen werden, durchaus in seiner Konsequenz liegt, so konnte er es doch nicht zugeben seinem sonstigen anticartesianischen Standpunkt entsprechend.

So nahe er, wie wir fanden, freilich unbewusst, der Ansicht kam, dass es unbewusste geistige Vorgänge gäbe, so energisch vertrat er doch besonders im Kampfe gegen die angeborenen Ideen den Standpunkt, dass alles Geistige, Denken und Wollen, bewusst ist; da er aber eben so nachdrücklich gegen Descartes behauptet, dass die Seele nicht gleich Denken ist, so musste er annehmen, dass sie in der Zeit, wo sie nicht denkt oder will, auch kein Bewusstsein also auch kein Selbstbewusstsein hat.

Identität der Persönlichkeit nun, findet er, kann nur im Bewusstsein bestehn: so weit ich mir meiner Vorstellungen und Handlungen bewusst bin, so weit reicht allein mein Ich. Daraus ergeben sich aber die seltsamsten Folgerungen und Schwierigkeiten. Kann dann das Ich verantwortlich gemacht werden für Thaten, deren es sich nicht bewusst ist, die ihm also nicht angehören? Sicher nicht! Man bestraft den Wahnsinnigen nicht für Handlungen, die er im Wahnsinn begangen hat. Aber den Betrunkenen bestraft man doch, obgleich er sich seines Vergehens ebenso wenig mehr bewusst ist; warum? weil wir Menschen nicht fähig sind zu entdecken, ob nicht vielleicht Verstellung vorliegt — aber dieselbe Schwierigkeit besteht doch beim Wahnsinn auch!

Jedenfalls am Jüngsten Tage wird es anders sein; Gott wird unsere Herzen kennen und uns nichts zur Last legen, was nicht zu unserem Ich gehört, dessen wir uns nicht bewusst sind (§ 26).

Dem Einwande (§ 20), man könnte doch einen Teil seiner Thaten völlig vergessen, und sollte man dann nicht mehr dieselbe Person sein, die diese Thaten begangen hat? diesem Bedenken begegnet er durch seine Scheidung von Mensch und Person: Durch die Gesetze ist ausgesprochen, dass ein Mensch mehrere Personen sein kann! Die Identität des Menschen ist dieselbe wie die des Tieres: nicht die Identität der Seele, sondern die des Körpers in seiner Organisation und seinem Leben ist das Entscheidende für die Identität des Menschen (§ 6). Doch wird diese Behauptung weiterhin etwas gemildert; § 8 heisst es: auch ein Wesen in Menschengestalt, mit nicht

mehr Verstand als eine Katze oder ein Papagei, würde doch noch ein Mensch sein (man sieht, hier handelt sich's für Locke schon gar nicht mehr um die Identität, sondern um sein Lieblingsthema, den Charakter der Art); und ein Papagei mit Menschenverstand würde doch ein Papagei bleiben. Aber gegen Ende meint er, Identität des Körpers und Identität der immateriellen Seele machen zusammen die Identität des Menschen aus. Freilich möchte man nun fragen: wodurch unterscheidet sich dann der Mensch vom Tier, wenn er mitunter nicht mehr geistige Fähigkeiten hat als dieses, oder was ist denn die Identität des Menschen im Gegensatz zu der des Tieres? Die Seele kommt in diesem ganzen Kapitel entschieden zu kurz.

§ 9 beginnt die Hauptuntersuchung nach der persönlichen Identität. Person, heisst es nun wieder, ist ein denkendes, vernünftiges Wesen, das sich als sich selbst betrachten kann, als dasselbe denkende Wesen in verschiedenen Zeiten und Orten; und das ist nur möglich durch das Bewusstsein, welches vom Denken untrennbar und ihm wesentlich ist. So weit dies Bewusstsein, das nach Locke stets zugleich Selbstbewusstsein ist, rückwärts reicht, so weit reicht die persönliche Identität: es ist dasselbe Ich (Self) jetzt, das es damals war, und dasselbe Ich, das jetzt darüber reflektiert, hat damals gehandelt.

Locke findet also im Bewusstsein, worin alle Bewusstseinsinhalte auf ein beharrendes Subjekt bezogen werden, eine eigentümliche Wirklichkeit, die er als Identität der Person bezeichnet, die aber gar nichts mit der Identität zu thun hat, wie sie gewöhnlich gefasst wird, und wie sie Locke für die toten Körper und an anderen Stellen für die Ideen annimmt. Unsre Identität hier ist vielmehr, was Kant das transszendentale Ich nennt. Aber im Gegensatz zu Descartes fasst Locke es nicht als Seele auf. Denn diese Identität setzt Bewusstsein voraus, die Seele aber hat nicht immer Bewusstsein. So erhebt sich die interessante Frage: was ist die Seele, wenn sie nicht Bewusstsein hat? Liegt der persönlichen Identität auch eine substanzielle Identität, d. h. eine identische Seele, zu Grunde? Solch eine Annahme ist gar nicht nötig! Die persönliche Identität wird dadurch gar nicht berührt: verschiedene Substanzen können durch dasselbe Bewusstsein in eine Person vereinigt werden, so gut wie verschiedene Atome durch dasselbe Leben

in ein Tier vereinigt werden. Weder diejenigen, welche das Denken für etwas Materielles halten, noch die, welche es allein in eine immaterielle Substanz setzen, können etwas gegen die persönliche Identität haben. Denn für die ersteren ist ja schon die tierische Identität etwas andresals die materielle. Und die zweiten müssten erst beweisen, dass persönliche Identität im Wechsel der immateriellen Substanzen nicht ebenso gut bewahrt werden könne, wie animale Identität im Wechsel materieller Substanzen; sie müssten denn schon die animale Identität in einem immateriellen Geiste suchen, was wenigstens die Cartesianer nicht können, weil sie damit die Tiere zu denkenden Wesen machen würden (II, 27, 12).

Die Frage selbst aber lässt sich nicht beantworten, so lange man die denkenden Substanzen nicht kennt, und so lange man nicht weiss, ob das Bewusstsein früherer Handlungen von einer denkenden Substanz auf die andre übertragen werden kann, oder nicht. Nun kommt eine interessante Darlegung (§ 13). Wäre das Bewusstsein (nämlich früherer Handlungen) ein und derselbe individuelle Vorgang, so wäre es unübertragbar — das ist also der eigentliche Begriff der Identität. Aber da es die gegenwärtige Repräsentation einer vergangenen Handlung ist: warum soll es unmöglich sein, dass das dem Geiste dargestellt wird als wirklich geschehen, was nie war? Also dasselbe Bewusstsein ist nicht derselbe individuelle Akt. So ergiebt sich als denkmöglich, dass nicht nur dasselbe Bewusstsein bei verschiedenen Substanzen bleibt, sondern dass auch eine denkende Substanz sich Thaten, als von ihr begangen, vorstellen kann, die sie nie vollbracht hat. Wir können lediglich von Gottes Güte erwarten, dass er solchen fatalen Irrtum nicht zulassen wird, der unverdiente Strafe oder Lohn über uns bringen müsste.

Locke stellt sich also mit dieser Meinung in bewussten Gegensatz zu der Annahme Descartes, dass uns im Subjekte des Bewusstseins die denkende Substanz selbst gegeben sei. Aber es fehlt doch nicht an Schwierigkeiten. Der Identität der Person ist Locke sicher und Person ist „thinking intelligent being“ (II, 27, 9). II, 23 aber ist dies auch Definition für Seele; dann II, 27, 9 am Ende: das Ich (Self) reflektiert jetzt, vollbrachte damals die Handlung — sonst ist es die Seele, welche das thut. Jedenfalls also: so lange die Seele thätig ist, fällt sie

mit dem Ich zusammen; wird das aber zugegeben, so kann die Unterbrechung der seelischen Thätigkeit durch den Schlaf u. dgl. keine Veränderung der Seele selbst nach sich ziehen; denn nach dieser Unterbrechung ist ja das Selbst wieder dasselbe, das es vorher war, und da das Selbst, das Ich, gleich der thätigen Seele ist, so muss die nach der Unterbrechung denkende Seele dieselbe sein, die vor der Unterbrechung vorhanden war; die Seele aber kann nicht inzwischen vernichtet sein, denn dann hätte sie zwei Anfänge und könnte daher nicht dieselbe sein (II, 28, 1). So führt nach Lockes eignen Voraussetzungen die Scheidung von Seele und Ich zum Widerspruch: beide müssen in eins gesetzt werden.

Es zeigt sich, dass Lockes Ausführungen in diesem 27. Kapitel nicht mit seinen sonstigen Ansichten über die Seele zusammenstimmen; hier scheint es ihm denkmöglich, dass eine Substanz zu mehreren Personen, eine Person zu mehreren Substanzen gehören könne, während er II, 1 durch die Unmöglichkeit einer solchen Annahme gegen die Cartesianer beweisen will, dass die Seele nicht immer denken kann.

Obgleich nun das ganze Kapitel über Identity und Diversity erst später eingeschoben ist (Fox Bourne, Life of John Locke II, 271), so werden wir uns doch hüten müssen, die entgegenstehenden Ausnahmen im übrigen Essay dadurch aufgehoben zu erachten; denn Locke hat auch diese stehn lassen; er trifft wie vielfach in diesen Dingen keine Entscheidung, sondern begnügt sich, die in geläufigen Begriffen verborgenen Schwierigkeiten aufzudecken.

Als zweite Kategorie der Erkenntnis erscheint bei Locke die Relation im Allgemeinen, denn obschon Identität und Coexistenz nur besondre Arten der Relation sind, so handelt er sie doch ihrer Wichtigkeit wegen besonders ab. Auf Relation aber geht der grösste Teil unsrer Erkenntnis. Denn da alle distinkten Ideen ewig als nichtidentisch angesehen werden müssen, und daher stets von einander zu verneinen sind, so gäbe es keine Möglichkeit für irgend welche positive Erkenntnis, wenn wir keine Relationen zwischen ihnen fänden (IV, 1, 5).

Die wichtigsten Relationen nun bilden den Gegenstand der Erkenntnis in der Mathematik und den Geisteswissenschaften (moral relations); und in beiden, behauptet Locke, sei demon-

strative Erkenntnis möglich (IV, 3, 18—19). Da die demonstrative Erkenntnis aber die intuitive voraussetzt, so ist auch diese hier nach unsern früheren Ausführungen anzunehmen. Grade für die Relationen ist, wie IV, 4, 5—11 nunmehr deutlich dargelegt wird, reale Erkenntnis möglich, weil hier die Realität schon in den Ideen gegeben ist: ob es einen Kreis oder ein Dreieck in der Welt giebt oder nicht, macht nichts aus für die Demonstrationen der Mathematiker, die lediglich auf den Ideen beruhen. Aus den Grundeigenschaften des Dreiecks ergeben sich die übrigen denknotwendig, z. B. dass die Summe der Dreieckswinkel = 2 R ist, und das gilt dann von jedem wirklich existierenden Dreieck, da und sofern es mit der Idee übereinstimmt. Ebenso liegt es bei moralischen Erkenntnissen: Ciceros Offizien sind nicht weniger wahr, weil niemand auf der Welt sich genau nach ihnen richtet. Wenn es in der Idee wahr ist, dass Mord den Tod verdient, dann ist es auch in Wirklichkeit von jedem Morde war — hier erscheint der Widerspruch zu seiner Theorie des Modus ganz naiv die Realität für den Modus Mord liegt in der Idee, aber es giebt doch Morde in Wirklichkeit, und man möchte fragen, ob die Idee Mord irgend wie anders ein Zeichen für den wirklichen Mord ist, als eine Substanzvorstellung für die wirkliche Substanz.

Locke vergisst, dass er auch die Idee der Substanz im allgemeinen eine relative genannt hatte, und demgemäss über ihre Denknotwendigkeit sich zu äussern hätte — dass hier grosse Schwierigkeiten liegen, darauf ist schon mehrfach hingewiesen worden.

Die Herrlichkeit der demonstrativen Erkenntnis der Relation dient als Folie für das Folgende.

Eine intuitiv-demonstrative Erkenntnis mangelt fast völlig für die dritte Kategorie der Coexistenz, d. h. bei den Substanzen. Denn eine denknotwendige Verknüpfung besteht kaum zwischen wenigen primären Qualitäten wie Figur und Ausdehnung, Beweglichkeit und Undurchdringlichkeit; ebenso giebt es gegenseitige Ausschliesslichkeit (repugnancy) nur für die einzelnen Arten von Eigenschaften: an einem Orte kann nur eine Farbe sein, nicht zugleich zwei — nach dem Satz der Identität. Weiter aber reicht hier unsre sichre allgemeingiltige Erkenntnis

nicht, denn weder existiert ein notwendiger Zusammenhang zwischen den verschiedenen einfachen Ideen unsrer komplexen Substanzidee, noch auch zwischen den sensiblen Ideen und den primären Qualitäten, welche sie hervorbringen: einmal kennen wir diese überhaupt nicht, dann aber ist völlig unbegreifbar wie mechanisch-geometrisch bestimmte Aussendinge Empfindungen, also Geistiges, in uns hervorrufen können. — Eigentlich hebt der zweite Grund den ersten wieder auf, doch wollen wir davon absehen.

Es ist überhaupt unmöglich, eine vollständige Idee von den Substanzen zu bekommen, man müsste denn alle überhaupt existierenden Dinge in ihren Wirkungen auf einander erfasst haben. Und selbst dann hätten wir keine demonstrative Erkenntnis, denn die giebt's von Kräften und ihren Wirkungen überhaupt nicht: das Verhältnis von Ursache und Wirkung ist durchaus unbegreiflich, wir müssen es eben als Erfahrungsthatsache hinnehmen. — Hier überlieferte Locke seinen Nachfolgern ein zweites Problem: Ist die Beziehung von Ursache und Wirkung denknotwendig, oder nur erfahrungsgemäss, induktiv? Wie im Substanzproblem Berkeley, so steht im Kausalitätsproblem Hume auf den Schultern Lockes.

Ueber Substanzen lassen sich also keine allgemeingiltigen Urteile gewinnen, es seien denn „trifling propositions", in denen man mit dem Prädikate nichts aussagt, als was schon im Subjekte gedacht ist. All unser Wissen beruht hier auf der Erfahrung, und diese giebt nur Einzelerkenntnis (IV, 3, 16).

Aus der ganzen Auseinandersetzung aber geht zur Genüge hervor, dass man Locke Unrecht thut, wenn man ihn einen einseitigen Empiristen nennt; in dem, was er über demonstrative Erkenntnis in Mathematik und Moral sagt, zeigt er sich durchaus als Rationalist: das anfängliche Schwanken in IV, 1, 9 bleibt doch vereinzelt.

IV, 9, 1 heisst es wieder: Allgemeinurteile, von deren Wahrheit oder Falschheit wir sichre Erkenntnis haben können, gehn nicht auf die Existenz, sondern nur auf unsre abstrakten Ideen; alle Einzelurteile aber betreffen allein die Existenz. Freilich, ob das Locke in dieser Schärfe aufrecht erhalten würde, ist bei dem, was folgt, zweifelhaft: es soll wohl nur auf Erfahrungsurteile über die Coexistenz gehn. Denn schon unsre eigne Existenz

ist absolut sicher (IV, 9, 3); sie wird intuitiv erkannt, kann und braucht daher nicht bewiesen zu werden. Aehnlich wie Descartes sagt er: Wenn ich an allen anderen Dingen zweifle, so lässt mich eben dieser Zweifel meine eigne Existenz erkennen und nicht daran zweifeln. Doch sind die Ausführungen mehr im Sinn des Einwurfs Gassendis gehalten, dass die eigne Existenz aus jeder Handlung, jeder Vorstellung so gut folge wie aus dem Zweifeln. Natürlich, wenn mit jeder Idee das Bewusstsein verbunden ist, dass Ich die Idee habe, so folgt aus der Existenz jeder Idee, die ja mit jeder Idee verbunden ist, die Existenz des Ich. Wenn ich Schmerz fühle, habe ich eine eben so sichere Wahrnehmung meiner eignen Existenz, wie von der Existenz des Schmerzes, den ich fühle, eben so wenn ich weiss, dass ich zweifle. Locke legt hier offen in den Beweis hinein, was bei Descartes nachträglich angeheftet wird — die Interpretation des cogito. So zeigt sich, dass der Beweis nur ein Zirkel ist: Nur wenn ich weiss, dass ich denke, und weiss, dass dieses Denken existiert d. h. aber eben schon, dass das Ich existiert, da ja nach Locke das Ich so gut im Denken liegt wie sein Gegenstand, nur dann existiert das Ich. — Also wenn ich weiss, dass Ich + Idee existiert, dann weiss ich auch, dass das Ich existiert; das ist überzeugend; woher aber weiss ich das erstere? Durch Wahrnehmung! Dann aber folgt die Existenz der wahrgenommenen Gegenstände eben so sicher aus der Wahrnehmung wie die des Ich; und das wird auch in den Briefen an Worcester offen ausgesprochen: Am Sein der Substanzen kann ich nicht eher zweifeln als am eignen Sein. Im Essay aber bleibt die Existenz der Substanzen nur subjektiv sicher.

Die sichre Erkenntnis meiner eignen Existenz stammt also aus der Erfahrung, und es fehlt ihr nichts am höchsten Grade der Sicherheit. Aber was mit der eignen Existenz gemeint ist, wird nicht klar; aus dem über die Identität gesagten würde man nur die Existenz des Ich folgern, und da die Erkenntnis aus der Erfahrung stammt, nur so lange der Existenz dieses Ich sicher sein, als die Erfahrung dauert. Wie stehts dann mit dem Ich während des traumlosen Schlafes? Indess auf Lockes Annahmen hin lässt sich nichts weiter ausmachen. Von der Seele selbst wissen wir überhaupt nichts, nicht einmal, dass sie mit dem Ich beharrt.

Vom Beweise des eignen Daseins gelangt Locke zum Beweis für das Dasein Gottes. Denn wie der Bischof von Worcester ist er der Meinung, dass der ontologische Beweis, wie ihn Descartes giebt, nicht genügt (L 58 u. a.). Doch da er selbst von der Existenz Gottes überzeugt ist und einen sichern Beweis hat, so will er auch den weniger guten Beweis aus der Idee zulassen, wenn er jemand besser zusagt (IV, 10, 7): die Ueberzeugung ist hier die Hauptsache, nicht der Weg, auf dem sie erlangt wird. Aber es ist ein übles Ding, Gottes Dasein allein auf die Idee, welche wir von ihm haben, gründen zu wollen, da einige Menschen gar keine oder schlimmer wie keine, die meisten aber eine sehr verschiedene haben. Der Beweis aus der Angeborenheit der Gottesidee, die zweite Form des ontologischen Beweises bei Descartes, kommt für Locke natürlich nicht in Frage. Er verwendet den kosmologischen Beweis; wie Geil (in der angeführten Abhandlung) hier den ontologischen Beweis herausdemonstriert, ist mir unverständlich, wenn man überhaupt ontologischen und kosmologischen Beweis scheidet.

An den meisten in Betracht kommenden Stellen des Essay meint Locke Gottes Dasein aus der herrlichen Einrichtung des Weltalls ableiten zu können; hier im vierten Buche aber will er, vielleicht in Nachahmung Descartes', den sicheren Weg der Demonstration gehn, und stützt sich deshalb auf die eben bewiesene eigene Existenz. Er schliesst so: Ich weiss, dass ich bin, da nun das Nichtseiende Seiendes nicht hervorbringen kann, so muss von Ewigkeit her etwas existiert haben; denn was nicht von Ewigkeit her war, hatte einen Anfang, musste also von etwas Andrem geschaffen sein. Und zur Ergänzung L 61: Nicht „alles hat eine Ursache" ist wahr, sondern nur „alles, was einen Anfang hat, hat eine Ursache". Für den Gottesbeweis aber fehlt der Untersatz: Ich bin nicht von Ewigkeit her. Trotz seiner Behauptungen im 27. Kapitel des II. Buches aber scheint ihm das doch unnötig erst noch zu beweisen; weiterhin IV, 10, 18 hören wir ja: Dass jemand sich für ewig halten könne, ist zu absurd, um es zu widerlegen. Weit auffallender für Locke ist die ungestörte Anwendung von allgemeinen Sätzen im Beweise; nach seiner Darlegung (IV, 7) sind solche Grundsätze nichts andres als abstrakte Zusammenfassungen von früher

erkannten Einzelwahrheiten, die allemal klarer und deshalb sichrer sind als die Maximen, welche allenfalls dazu dienen können, zu hitzigen Streitern den Mund zu stopfen. Seiner Theorie nach müsste doch hier im Einzelfall der Zusammenhang deutlicher eingesehen werden ohne Hilfe dieser den Einzelfall ja erst voraussetzenden Maximen. Locke weiss in Wirklichkeit eben doch einen bessern Gebrauch von solchen unmittelbaren Wahrheiten zu machen als man ihm nach seiner Theorie zutrauen möchte.

Wenn ich nun mein Wesen und Beginnen von einem Andern, Ewigen hatte, dann muss, fährt Locke fort, all mein Wesen, alle meine Kräfte aus ihm seinen Ursprung haben, in ihm liegen — und nun ein kleiner Sprung: dies ewige Wesen muss die Quelle alles Seins und aller Kräfte sein, es muss allmächtig und allwissend, also Gott sein. Meine eigne Existenz reicht also doch nicht aus; die Existenz des Weltalls muss erst bewiesen sein, um Gottes Existenz zu beweisen.

Aber der Beweis hat noch mehr Erstaunliches: Der analytische Zusammenhang von Ursache und Wirkung, der mit grossem Eifer beseitigt war, wird hier wieder ganz naiv vorausgesetzt; das wird noch deutlicher in den Einzelausführungen: Gott kann nicht Materie sein, weil Materie selbst nicht denken und wollen kann, also auch kein denkendes und wollendes Wesen zu schaffen vermag. Hier lagen die Widersprüche mit seinen sonstigen Behauptungen über das, was wir der Materie zuschreiben dürfen und was nicht, zu klar am Tage, als dass sie der Bischof hätte übersehen können; aber aus dem Streit kommt nichts heraus.

Zum Beweise der Existenz andrer Dinge ist von vornherein zu bemerken, dass Locke gar keine Rücksicht nimmt auf die Existenz andrer Seelen; überhaupt aber handelt er weniger von Substanzen als von Qualitäten; und das liegt in seiner ganzen Fassung der Substanzenlehre begründet: Substanzen selbst sind weder durch Sensation noch durch Reflektion wahrzunehmen (I, 4, 18). Sein Beweis aber gründet sich durchaus auf die Sensation, so dass er — für seine Theorie — gleich im Anfang verfehlt erscheint. Er spricht es auch IV, 11, 1 nochmals aus: Dass wir eine Idee in unsrer Seele haben, beweist nicht die Existenz des Dinges. Sein Beweis läuft nun

darauf hinaus zu zeigen, dass die Dinge, die wir wahrnehmen, als von uns unabhängig wirklich wahrgenommen werden, und als auf uns wirkend:

1. Wir haben Wahrnehmungsvorstellungen nur durch unsre Sinne, die Sinne aber allein können solche nicht hervorbringen.

2. Wir scheiden deutlich Wahrnehmungs- und Erinnerungsvorstellungen.

3. Lust und Unlust begleiten nur aktuelle Sensationen, nicht die Erinnerungen u. dgl.

4. Die Sinne stimmen zusammen in ihren Berichten über die äusseren Dinge.

In einem Beispiel wird dann die von uns unabhängige Wirksamkeit gezeigt (IV, 11, 7).

Alles aber, was wir beim Wahrnehmen haben, sind nach Locke Ideen, und mit jeder ist die Idee der Existenz verbunden. Nun sollte er eigentlich schliessen, da wir in der Idee das Ich und den Gegenstand haben, so existiert der Gegenstand eben so sicher wie das Ich. Aber unvermutet schiebt er ein: nicht die Idee, die Qualität, sondern das, dessen Erscheinung vor meinen Augen immer diese Idee hervorruft, existiert (§ 2). Nicht meine Idee existiert gegenständlich, aber auch nicht die primäre Qualität, ihre Ursache, denn als Qualität, kann sie nicht selbständig existieren; also indem wir eine Eigenschaft wahrnehmen, sind wir sicher, dass ein Ding existiert, welches diese Qualität hervorruft — wo bleibt da die sensitive Gewissheit? Von diesem Dinge haben wir doch keine Sensation, wir sehens doch nicht!

Lässt man den Ausdruck fallen, so bleibt doch der Zirkel: Am Anfang steht die Behauptung, die Gegenstände unsres Vorstellens, unsrer Sinneswahrnehmung sind Ideen in unserm Geiste, sie werden von wirklichen Dingen ausser uns in unsrer Seele hervorgerufen, diese selbst aber sehen wir nicht, sie sind ja nicht in unsrer Seele; da wir nun diesen Charakter unsrer Idee kennen, müssen wir allerdings, sobald wir etwas sehen — eigentlich sobald wir eine Idee haben, — schliessen: es existiert ein Ding, das diese Idee in mir hervorruft d. h. unter der Voraussetzung, dass wirkliche Dinge existieren und Ideen in uns hervorrufen, wissen wir, dass wirkliche Dinge existieren; das ist allerdings unbestreitbar.

Wir müssen urteilen, dass der Bischof von Worcester nicht so Unrecht hatte, wenn ihm der „neue Ideenweg“ verdächtig vorkam. Zwar mit der blossen Gegenüberstellung eines Vernunftweges war wenig geholfen; denn die Wichtigkeit und Unentbehrlichkeit der Vernunft für das Entdecken von Wahrheiten hatte Locke selbst stets hervorgehoben. Doch sah er sich in den Briefen veranlasst, den Beweis für die Existenz von Substanzen etwas umzugestalten: Von den Substanzen haben wir nur komplexe Ideen ihrer Eigenschaften; die aber, das wissen wir, können nicht selbständig existieren; also müssen wir einen selbständig existierenden Träger für sie annehmen. Der Zirkel ist auch hier ganz deutlich. Der Schluss folgt nur, wenn wir wissen, dass Substanzen existieren.

Was ist denn aber eigentlich hier mit Eigenschaften gemeint? Nach Lockes Ansicht doch nur die Ideen in unserem Geiste; die brauchen doch aber weiter keinen Träger, da sie ja von der Seele getragen werden. Will man sie aber als Eigenschaften der Körper fassen, was der Beweis verlangt, so muss man Lockes ganze Substanzenlehre umkehren: nicht mehr von den Ideen von Substanzen dürfte er dann sprechen, sondern von den Substanzen selber und der Zirkel würde noch auffälliger. Aber Locke müsste auch solche Auffassung abweisen; denn nach ihm beruht alle unsre Erkenntnis auf Ideen und über die Ideen kommen wir nicht hinaus.

Doch neue Schwierigkeiten stellen sich ein: es giebt auch noch andre als Wahrnehmungsideen. Zwar die Frage der abgeleiteten Vorstellungen erledigt sich leicht: Nur Wahrnehmungen lassen uns schliessen, dass etwas existiert; Erinnerungsvorstellungen bedeuten nur, dass etwas existiert hat und so lassen sich auch die andern Arten von Ideen auf die Existenz der Dinge beziehen.

Wie aber stehts mit dem Träumen? Auch im Traume haben wir das Bewusstsein, dass wir etwas wahrnehmen, also wirkliche Dinge vorauszusetzen haben; nachher aber, wenn wir erwacht sind, müssen wir uns überzeugen, dass diese Dinge in Wirklichkeit nicht existieren. Woher nun wissen wir, dass, was wir wachen nennen, nicht auch ein Träumen ist? Ganz so verzwickt wie im Theaetet ist aber hier die Frage nicht gestellt. Dort wird das Problem aufgeworfen, ob, was wir

Wachen nennen, nicht eigentlich Träumen ist, und was wir Träumen nennen, nicht vielmehr Wachen. Hier scheint Locke nur zu meinen: So gut wir von unserm jetzigen wachen Zustande aus einen andern als Traum charakterisieren, warum sollte es nicht eine dritte Stufe geben, von der aus unser jetziges Wachen ebenfalls nur als Traum erscheinen würde? — Unser jetziges Träumen wäre dann ein Träumen im Traum, und so etwas können wir ja schon auf unsrer Stufe wahrnehmen. — Die Frage muss so gefasst werden und ist dann nichts andres als die alte Frage, ob es nicht neben unsrer Welt, wie wir sie haben, eine realere aber vielleicht nicht erkennbare Welt des wahrhaft Seienden giebt. Und darauf antwortet Locke von seinem Standpunkt aus nicht übel: Das könnte uns gleichgiltig sein; unsre Interessen, durch Lust und Unlust bedingt, liegen in dieser Welt; hier fühlen wir Schmerz und Freude, und nur soweit sie für diese Gefühle in Betracht kommt, hat die Realität der äussern Dinge Wert für uns; also mag immerhin die Realität die wir ihnen hier auf dieser Welt zuschreiben, nicht dem vollen Umfang des Seins entsprechen — es kann uns für unsre Zwecke nichts angehn.

Wir haben den Gedankengang Lockes verfolgt von der Bildung der Substanzidee bis zum Beweise der Existenz der Substanzen. Wir sahen, dass dieser von seiner Voraussetzungen aus misslingen musste. Es ist, als sei es Locke noch zuletzt eingefallen, dass er bisher die Existenz von Substanzen im überlieferten Sinne einfach vorausgesetzt habe, dass diese Voraussetzung aber bei seiner Kritik des Substanzbegriffes sehr bedenklich geworden sein musste; so entschliesst er sich, einen Beweis zu versuchen. Aber man möchte in Anlehnung an ein bekanntes Wort sagen: Ohne die Annahme von Substanzen kann man in sein System nicht hineinkommen, mit dieser Annahme aber kann man nicht darin bleiben.

Locke hat zuerst den Versuch gemacht die Idee, die wir von den wirklich existierenden Dingen, den Substanzen, haben, einer wissenschaftlichen psychologischen Analyse zu unterziehen; er schied einen leicht auf die Erfahrung zurückführbaren Bestandteil und einen zweiten, der ihm zunächst ein dunkles Etwas

blieb; er erschöpfte sich in Bemühungen, auch diesen auf die Erfahrung zu gründen, aber es gelang nicht.

So sehen wir seine Nachfolger die einfache Konsequenz hieraus ziehen: dieser unbestimmbare Faktor ist ein Unbegriff, er ist gar nicht vorhanden. Bei Berkeley wird der Körper, bei Hume sogar die Seele zu einem blossen Bündel von Ideen.

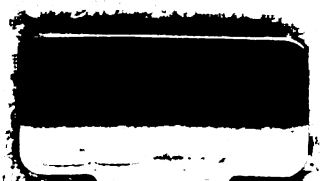
Aber jeder Skeptizismus schwebt in der Luft und hebt sich schliesslich selbst auf. In England beginnt in scharfem Gegensatze zu Hume eine Philosophie des „common sense", der ja auch schon bei Locke stets das letzte Wort gesprochen und ihn vor dem Skeptizismus behütet hatte.

Für die Entwicklung der Philosophie aber auf dem Kontinent wurden die rationalistischen Elemente, die in Lockes Substanzenlehre lagen, von grösserer Bedeutung: Kant praezisierte die Aktivität der Seele bei der Bildung der Substanzideen in der Synthesis des reinen Verstandes; das Selbst Lockes, welches in jedem Bewusstseinsvorgang das Subjekt der Beziehung ausmacht, wird bei ihm zum Subjekt der Synthese. Die Schwierigkeit aber, die bei Locke noch vorliegt in der Auffassung der Seele, die bald mehr gleich dem Ich, bald mehr gleich dem Träger der seelischen Kräfte gesetzt wird, löste er durch einen konsequenten Phaenomenalismus. Bei Locke war nicht deutlich geworden, ob wir durch die Reflexion die Seele mit ihren Thätigkeiten erkennen, wie sie ist, oder ob die „powers", welche wir durch Selbstbeobachtung wahrnehmen, nur Erscheinungen sind, hinter denen sich die Seele selbst verbirgt. Wir finden zwar die „powers" selbst, aber das Wesen der Seele konnte nicht in ihnen bestehn, da sie ja auch ohne zu denken oder zu wollen existiert. So stellte Kant neben die äussern Sinne noch einen inneren Sinn, der uns auch die Seele nur zeigt, wie sie erscheint.

Druck von Ehrhardt Karras, Halle a. S.

)64189335

0064189335a



G.E.STECHERT
& Co
NEW Y

B89064189335A